SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY



神秘主义诗学

毛　峰著



生活·读书·新知三联书店

神秘主义诗学

本书与一般学术著作不同，
作者以诗人的锐敏和激情，
将学术问题与文化深思、
哲学体悟相结合，
把理论问题上升为对人类
生存意义的诗性观照。
由此展开对近代世界观中科学主义、
功利主义、实用主义、虚无主义、
教条主义等倾向的深刻反思与批判，
显示出作者强烈的人文关怀和
较高的理论前瞻能力与诗性颖悟能力。
是一部文笔清新优美、
富于创见的学术著作。

——童庆炳

* * *

这是一本研究神秘主义的理论著作，
却充满诗意和灵感。
它探讨的主题是现代思想与
诗意神秘主义的关系。
对于年轻作者而言，
这个问题比较重大，
也足够深远。
显然作者好学、多思，富有独到见地。
相信他将在思想和治学的道路上不断进取。

——赵一凡

ISBN 7-108-01227-8
9 787108 012272 >

ISBN 7—108—01227—8/B · 208

三联◉哈佛燕京学术丛书

神秘主义诗学

毛　峰著

生活·讀書·新知 三联书店

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard – Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

神秘主义诗学/毛峰著. – 北京:生活·读书·新知三联书店,1998.11
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7 – 108 – 01227 – 8

Ⅰ.神… Ⅱ.毛… Ⅲ.神秘主义 – 研究 Ⅳ.B083

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 24092 号

责任编辑 许医农
封面设计 宁成春
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
排　　版 北京新知电脑印制事务所
印　　刷 北京京海印刷厂
版　　次 1998 年 11 月北京第 1 版
1998 年 11 月北京第 1 次印刷
开　　本 850×1168 毫米 1/32　印张 14.25
字　　数 305 千字
印　　数 0,001 – 7,000 册
定　　价 22.50 元

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国中青年学人的
优秀学术专著（含海外留学生）。

·

本丛书意在推动中华人文科学与
社会科学的发展进步，
奖掖新进人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

·

本丛书由哈佛大学哈佛－燕京学社
（Harvard – Yenching Institute）
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

·

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

题　献

谨以此书献给我的妻子路萍。

——作　者

卷首诗　问

何处是渐渐逼近的年关？何处是步步后退的家园？
何时啊何地，逃出月亮苍白的阴影，点亮你独自的黑暗？

什么庙宇，苏醒于蒸腾的大火？什么殿堂，崩毁于喘息之间？
什么树木，傲立在自身之中，依旧郁郁青青，疯长于彼岸？

日子与飞鸟，排满废弃的窗户——那万世不衰之风，谁的手指潺潺拨动？

光之箭，真实王国耸立于何处雪峰？
呐喊和耳语、狂笑和呻吟，被何人收入寂静？
谁在炎炎盛夏，将我移入清凉的坟穴，谁人之手合上我的眼帘，
　但愿不要太陌生！

谁把种籽播于我头上，代替我又一次出生？
谁沉思，谁感动，谁是死亡怀中嬉戏的顽童？
谁扼住往昔和未来的咽喉，制造虚假的时空？

阳光熄灭，庙堂向海水缓缓移动——饱绽情欲的麦子，从发痛的根部，
涌起一阵阵诱人的赞美歌声……

（选自作者诗集《天命玄鸟》）

序

童庆炳

《神秘主义诗学》是一部具有思想独创性的学术理论著作。作者采用独具特色的文化诗学的视角和方法，深入考察了神秘主义思想文化的内在精神价值、历史源流以及现代意义，将古今中外众说纷纭的重要哲学、宗教命题和历史文化现象"神"，创造性地界定阐释为"无限的宇宙生命"，并以此为学术基点，提出：神秘主义的思想实质和精神价值，在于诗意性地把握世界，它热爱生命、赞美生命、提升生命，反对实用主义、虚无主义、独断主义、教条主义的思维方式和行为方式，标举有限人生与无限宇宙诗意和谐的伟大生命境界，因而具有重要的理论现实意义和很高的思想学术价值。

作者广泛运用哲学、美学、人类学、宗教学、神学、现代生命哲学和诗化哲学等理论方法，对神秘主义思想的历史传统和现代意义进行了系统、深入的考察和研究，特别以中国神秘主义的"天人合一"、"神人以和"思想为理论基点，重新梳理、阐述了神秘主义的思想渊源、内在精神和历史地位，一改人们将"神秘主义"划入宗教、巫术范围的简单做法，指出神秘主义与宗教教条主义相对立、相抗衡的历史事实，突出神秘主义思想在引导人类摆脱小我纠缠、发扬生命的诗意精神、人文精神和创造精神、追求与宇宙大我相合一的生命境界上所具有的不可替代的精神价

值和现代意义，从而有效地开拓、澄清、提高了人们对这一重要理论问题的认识。

《神秘主义诗学》与一般学术著作的不同之处在于：作者以饱满的探索激情，投入各种思想经验和生命体验的最深处，寻求人类可以安身立命的终极寄托和精神家园。作者以诗人的锐利和勇气，将学术问题与文化反思、哲学体悟相结合，将理论问题上升为对人类生存意义的诗性观照。由此，作者展开对近代世界观中科学主义、功利主义、实用主义、唯我主义、教条主义、独断主义等倾向的深刻反思与批判，标举以无限提升有限的"诗意神秘主义"的现代生命精神和人文精神，显示出作者强烈的人文关怀和较高的理论思辨能力和诗性领悟能力。

作者赋予"诗"以崇高的哲学本体论地位，认为"诗"不仅是生命的本质，也是宇宙的本质，更是神秘主义世界观的内在核心，它赋予文化一种本真精神和超越精神，代表着古典世界观中高深的生命直觉和生命智慧，它将在当代人文主义、个性主义、审美主义、生态主义的思想文化潮流中，维护生命的神圣、尊严和完整、人与自然的和谐、人的诗意生存、本真生存的广阔空间。作为文化诗学，作者致力于从古今中外诗人、哲人的诗歌本文和哲学本文中，挖掘具有普遍启迪意义的人文理念和诗性智慧，呼吁人们正视近代权力知识的种种弊病，变权力文明为人文的、本真的、超越的诗意文明。

《神秘主义诗学》文笔优美、流畅，追求一种思想性、学术性、艺术性融会统一的理论风格，给通常十分沉闷、呆板、枯燥的理论写作注入了许多清新的色彩，增加了阅读的情趣。《神秘主义诗学》是一部颇具特色的、富于创见的学术著作。

1997.11.27

目　　录

传统篇　神秘主义与诗性智慧

现代篇　神秘主义与诗性境界

Contents

thoughts and Poetic Mysticism

(1) The Renaissance: God and Man is shoulder to shoulder with joy

(2) The Romanticism: God and Man is kept apart with lovesickness

(3) The Modern theology: God and Man reunion with inner feelings

Chapter 10: Poetry is doctrine of life: Modern Humanist thoughts and Poetic Mysticism

(1) Poetry reports the news of universe: Emerson's trans–empiricism

(2) Carnival celebration of life: Nietzsche's mysticism

(3) The Poetry of pure continuous and perpetual creation: Bergson's intuitionism

Chapter 11: Poetry is doctrine of Telling: Modern philosophical thoughts and Poetic Mysticism

(1) Symmetry to Silence: Wittgenstein's logical Mysticism

(2) The Poetry tells the Destiny: Herdegger's existential Mysticism

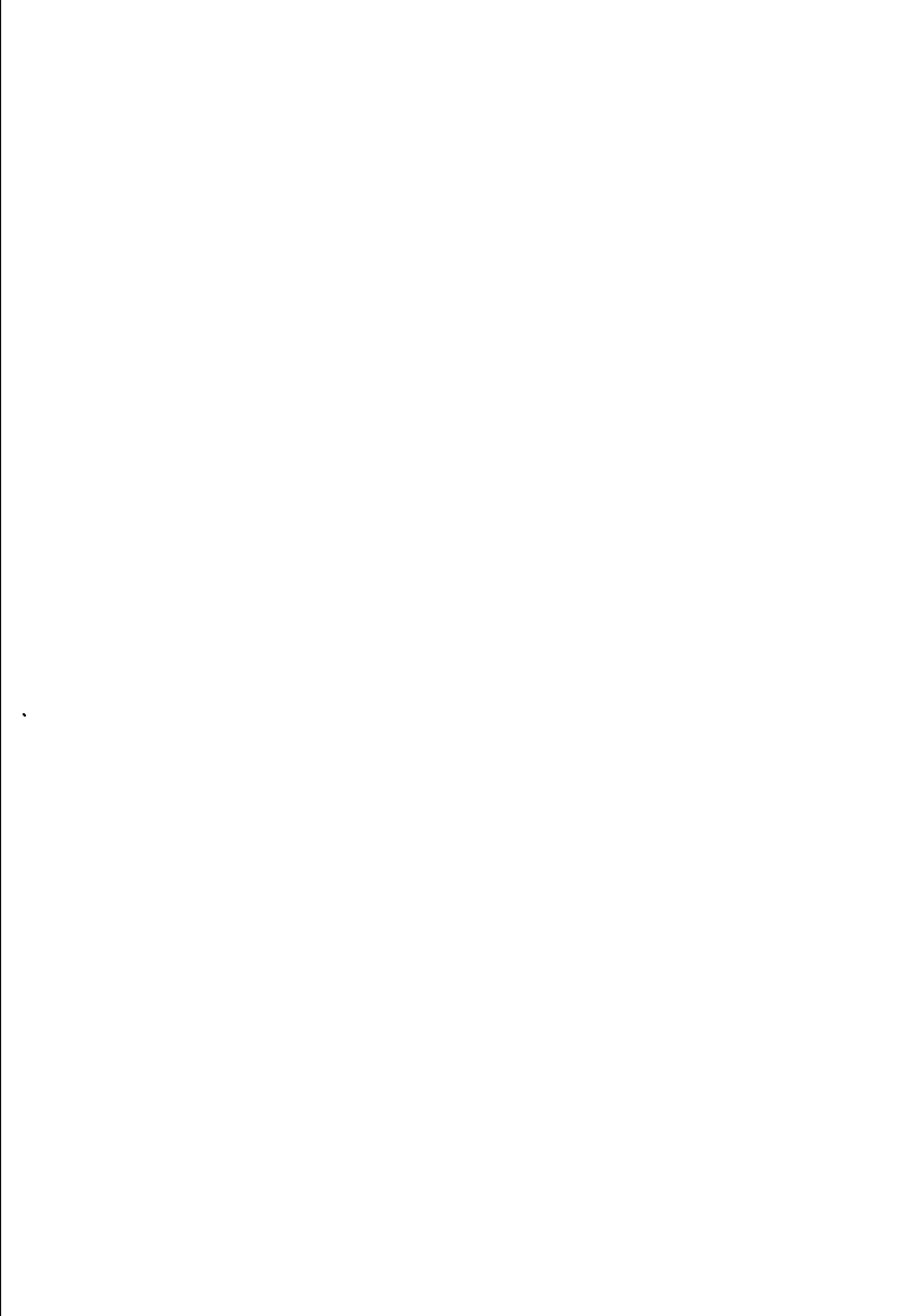
Chapter 12: Poetry is doctrine of Saving: Modern religious thoughts and Poetic Mysticism

(1) Sacrement in everyday life: Modern theology

(2) Open a Wider and more authentic realm:

理　论　篇

神秘主义与诗性精神



第 1 章

什么是神?

小小地球浮于宇宙之海中,被浩瀚辽阔的无限空间所包围。整个宇宙、万物的生命,从何而来?奔向哪里?其存在有什么意义?生命被创造出来又被毁灭掉,万物昙花一现,这残酷的生命游戏是无意义的宿命的捉弄,还是某种趋赴更高实在的一种象征?这是有关宇宙人生最根本的问题,关键的关键,一切神秘中之最大神秘者。

回答这一问题,实际上是解决宇宙和人生的本质是什么的问题。对此问题的沉思,构成了哲学本体论的基础。自维特根斯坦以降,现代西方哲学一般将此根本问题予以悬置,认为此类问题超出人类理解能力之外,是"不可言说"的、必须"沉默"的东西。哲学的根本任务就是言说宇宙人生的本质,如果它置自己的根本问题于不顾,却在一些枝节问题上纠缠不休,这无异于宣告了自己的死亡。

现代哲学在本体论上的无能,助长了近代社会总的文化趋向——实用主义和虚无主义。是非、善恶、美丑,一时间变得模糊不清。更为有害的是科学世界观对人类在宇宙中位置的描绘。电影《无因的反叛》结尾,少年萨米倒在吉姆(詹姆斯·狄恩饰)怀中死去的场景,就发生在他们刚入大学时上课的科学会堂

的门前，在科学会堂里，投影到穹顶的宇宙星空图以浩瀚广漠之势，压向顿感渺小的青年学子的心灵，萨米躲在座椅间瑟瑟发抖，物理教师以这样的语句结束他的授课："在宇宙中，人类是孤独的。"没有任何物理事实不会转化为人的心灵真实。近代以来，由于科学世界观的压倒性影响，人已习惯于要在宇宙的物理秩序中寻找到人文秩序的依据。那位物理学教师本应向青年们多讲些人如何把握物理事实的人文之道，然而，习惯于技术地、支离地、麻木地看待世界的科学世界观，迫使他的宇宙论述在一个危险的结论上戛然而止。人除了"无因地反叛"宇宙的荒诞、无意义，以尽可能刺激的方式消耗掉自己孤独的生命以外，还能做什么呢？

与这种虚无主义直接相关，人们迫不及待地把一切能抓到手边的东西奉为"终极真理"，并且不惜以最残忍的手段对付那些稍有怀疑的人。20 世纪因此被称为"极端的年代"，人们在思维方法上发展出一种独断论的形而上学模式，认为自己拥有绝对的、终极的真理，不接受这一"真理"就是野蛮、蒙昧、落后，就要以武力来消灭，于是，各种意识形态战争此起彼伏，美丽的地球无数次沦为人间地狱，生灵为之涂炭、文明为之毁灭。人不愿承认自己的无知，却固执一己偏见，对持不同意见者发动战争。奥斯卡·王尔德(1854—1900)曾经说："聪明人与自己争论，蠢人与他人争论。"须知，在无限的宇宙中，人的视野极其有限，人靠不可靠的结论却自诩为神明，结果必然是灾难性的。两次世界大战，以及各种残酷的国内战争和局部世界战争，都证明了人类自我控制能力和相互理解、宽容能力极差，都证明独断论的、偏执的意识形态给世界人民造成的苦难。因此，永久的世界和平与国际合作，不是依靠脆弱的实力均衡，而要依靠世界观的转

变，即从霍克海默(1895—1973)和阿多尔诺(1903—1969)所谓的以独断论的知识形式统治自然与人群的"启蒙辩证法"的魔圈中挣脱出来，认清人类自大的负面影响，重新尊重自然与生命整体，尊重不同意见的权利，实现宇宙间所有生命的平等、自由与和谐。

这些文化目标实际上是要全盘更换观看世界的目光，建立新的哲学本体论和价值世界观。笔者相信，这种新世界观必须在洞察人类知识局限的东西方古老文化的共同源泉——神秘主义思想的核心——诗性智慧的基础上，才能建立起来。神秘主义是东西方文化共通的哲学本体论基础，是迥异于近代科学主义、实用主义、虚无主义世界观的古代世界观的精髓，是人类一以贯之的对宇宙人生本质的诗性概括，它在资本权力的科技铁蹄面前，捍卫自然的神圣与生命的完整；它在现代人文危机面前，标举宇宙的神奇和生命的完美，它用"神"这样一个最高级的形容词，标示宇宙生命的无限广大、奇妙，它让人在宇宙面前焕发童心，以一己的创造汇入永恒的生命之舞中，成就天地间至大、至纯、至美的诗篇。

一、神的由来：神是对宇宙的直呼其名

人类世界观的核心是要回答世界的起源、本质和归宿。大多数现代西方哲学认为这个问题是"不可回答的"，这一世界观问题悬置的结果是对于人来说无可回避的、十分紧要的人生观问题的悬浮状态：如果宇宙存在的意义尚暧昧不明，那么人生的意义不就更模棱两可了吗？于是，"怎么都行"成为时代的精神

时尚,与世沉浮成为基本的生活方式,一个世纪的人类心灵在这场历史上罕见的、由世界观—人生观的空白状态点燃的怀疑之火的煎熬中,显得乖张失衡、痛苦莫名。

当哲学世界观陷于空虚的迷雾之时,科学世界观却一刻也没有停止利用人们对它的迷信,以自己雄厚的实力发布有关自己的神话。在它看来,人不过是宇宙中的一堆物质和能量,人的唯一价值形式就是消耗自然资源,直到最终与宇宙一起陷入死灭。托马斯·曼对此精辟地写道:"人类的理性注视着世界日益陷入难以自拔的深渊,却没有意识到自己就是造成这一深渊的深渊。"

然而,曾几何时,人类的心灵曾被一个光明普照、诗情洋溢的世界观长久地照耀着、充实着、温暖着。这个世界观说:世界起源于神,归宿于神,世界的本质就是向往、追求那超越乎一切物象之上的神的历程,宇宙和人生都是神圣的。这个世界观,就是神秘主义。

现代思想和现代学术历经启蒙主义、浪漫主义、现代主义、后现代主义种种磨砺,可以像诗人所希望的那样"总揽新旧"(惠特曼),结束现代人类世界观的悬浮状态,重新赋予古典世界观以新的生命。如果说,神秘主义是古典世界观的精华,那么就让我们从弄清"神"这个词的来历开始我们寻找精神家园的伟大旅程吧!

我猜想,中国人创造"神"这个词,一定是在远古的某个暴风雨之夜。请设想一下,那些正逼近一个重要的历史时刻、但又对此茫然不知的原始人,衣不蔽体地躲避在山洞里、大树下,这时,一道巨大的闪电自浩浩长天横空劈下,随即是愤怒的雷和飘泼的雨。原始人在无限的敬畏中脱口而出:"这是神!神显灵了!"

中国字“神”最早见于西周金文：“惟用绥神怀唬前文人。”[1]铭辞大意是说，这件祭祀品用来祈求神的福佑，效法前代有文德的祖先（“前文人”）。“神”字从“示”从“申”，“示”指祖先，“申”像“电”（闪电），“神”字因此包含两层意思：一是先民将“闪电”等一切难解的、神秘的、表现大自然威力的现象，称为“神”；另一层涵义是：先民将有文德的、保佑子孙的、能代为向主宰一切的“天帝”申言的故去的祖先，也称为“神”。在中国文献中，第一次出现的“神”字，既与象征爆发性、不可预测性的宇宙自然力量相联，更与亲切的、象征生命延续、种族历史传承的、非爆发性、非偶然性、非循环性的、人神相通的人文力量密切相关，其中尤其触目的是“神”与“文”的并置、并重：神，作为自然力量和人文力量的合致，既要求人的诚敬，更要求人自修“文德”，以德配天。神是天人和谐的亲密状态。

当黎明的曙光将那个一夜惊悸的原始人唤醒，展现在他眼前的是一个雨过天青、万象更新的世界。脚下干涸的土地又萌生出嫩草和绿芽，他联想到四季轮回，万物生生不息的运动和变化，生命的美丽、神奇和丰富使他重绽笑颜。他说：“这也是神。更伟大，更奇妙，尽管难测其深，但终究与人为善。”

“神”是最高级形容词，用来感叹生命的伟大、神奇、美妙。一位德国诗人吟道：“我将死去，却没学会/闪电的字母”，又有谁能学会呢？那是周流宇宙的大生命的表征。神只是这不可探测的大生命的一个别称。它的另一个名字是：美。如海潮一般滚滚而来，又挟裹一切悠悠而去的天地之大美（《庄子》）。在古典世界观中，神不仅仅是敬仰的对象，更是欣赏、赞美、

讴歌的对象。他“不疾而速，不行而至”（《易》），没有人看得见他促成万物生长、发育、成熟、凋谢、再生的那只“神奇的手”，他是浩荡而来又悄然而去的宇宙生命力量和创造力量本身。

作为一种伟大的生命力量，神是照亮事物的闪电，是振奋众生的雷鸣，是滋养灵魂的柔风细雨，他“鼓之以雷霆，润之以风雨”（《易》），使地下的生灵长出地面，使地上的生物获得滋润，他是遍洒宇宙的甘霖，博施万有的慈惠，是跃动勃勃生气的宇宙之无限存在。“神是无限的运动、意识和自由。”（柏格森）神性就是宇宙的无限性，神就是宇宙的无限境界。

神是对宇宙的直呼其名。它来源于对宇宙无限性的一种诗性直观。它不是超绝于世界之外的某种客观存在(上帝),而就是对这个世界的无限奇妙性的诗意概括。神是无限的宇宙全体。

神是自然而不是超自然的东西(如上帝);神是宇宙而不是宇宙之外的某种东西;神是生命而不是生命之上的某种东西。神就是这个世界。

神这一称呼赋予世界以无限的神圣和奇妙。它比单纯的时空概念——宇宙更崇高、更响亮,象征着万物不可思议的美,宇宙生命不可思议的神奇,众流澎湃、万善庄严的世界的伟大、悠久和深邃。

春去秋来,日夜交替,万物迁移,永不停息。在这纷纭沸腾的万象背后,是周流世界、创进不已、神妙莫测的生命力量,无限的宇宙大生命。

神是生命。

二、神的真实涵义：神是无限的宇宙生命

当代思想大师、奥地利哲学家维特根斯坦（1889—1951）认为，凡不能精确解答的问题，根本就不应当提出来。对此"不可言说"的问题，人只能报以绝对的沉默。大多数思想家都同意他的这个观点，但很少有人能将此一"沉默"原则付诸实施并贯彻始终。因为这个问题太重要了，人人无法回避：每个人都自认自己的行为是有意义的，他们怎么能够忍受整个生存的意义处于悬疑状态呢？

然而宇宙对此保持沉默。它广大而自足。它悠然自在。奇妙之处在于：宇宙赋予人一切，但就是没有赋予他生命存在的可靠结论。人必须孜孜以求。造化的妙计表现在：她一方面引逗你思考，另一方面又永不给出答案，以此挫败了人在宇宙面前妄自尊大的每一次企图。人类每前进一步，宇宙存在之全部神秘就展开一片更形广阔的、绚丽多姿、神幻莫测的远景，诱惑你的心追随展开、扇动翅膀的永恒神秘的宇宙地平线，直到你闭上双眼，用深心去体会生、死、无穷转化的玄机……

你会在费尽周折后脱口而出：这是神！宇宙间无一物足以当之，那是超越乎万物形色之上的、不可言说的神！万物形色之美是不可言说的神之大美的表露，然而神之大美诚如柏拉图所谓"不生不灭、不增不减"，永远光辉灿烂。以现代观念思之，此"神"非他，就是支撑万物、赋予万物以活色生香的"生命"！

神的观念不仅具有审美价值，更具有重大的生命本体论价值：神标举出宇宙无限广大的境界，它让人思索生命在宇宙中的

地位、价值和意义，它让人以宇宙境界为目标，生活、奋斗、超越，由人的有限境地进入神的无限创造、自由和美。神是鼓动人生奋进的圣诗，鼓动一切生命自我超越的壮气篇章。这样，神的词性由名词变为一个动词，中国思想所谓“穷神知化”、“妙通神人”，神作为最广大的宇宙生命，成为人努力的方向，人如果能把个体生命融入宇宙大生命中，则“天地万物寄于一身”（程颢），担当宇宙、参赞化育、成就万物。

神秘主义反对有限地看待世界。它的核心词是：超越！它让你超越有限的生活。它让你相信：无限的生活在等待你去发现、去创造。宗教神秘主义说那是上帝，非宗教神秘主义说那是自然、道、宇宙大全。生命的真理、智慧和真正的幸福，来自于个人超越一己生命、与宇宙大生命合一。

文明的真实涵义就是超越自然。而文化的真实涵义则是超越有限，进入无限的诗意境界，也就是“神”的境界。只有在此意义上，你才能从内心深处理解斯宾格勒所谓“一切文化的灵魂是宗教”的真切内涵。此“宗教”乃泛指发自内心的精神信仰。无此信仰，一切文明不攻自破。

像孔子、老子、耶稣、佛陀这样伟大的灵魂，以深心去体会宇宙之大化流行，然后以卓绝的创造力量，赋予短暂渺小的人生以高远伟大的境界。孔子形容自己的生活是：“发愤忘食，乐而忘忧，不知老之将至”。耶稣则自信地说：“我就是道路、真理和生命。”能达到这样的生活境界，就成了老庄赞美的“得道之人”、“博大真人”。经过精神的修炼，人可以“备于天地之美，称神明之容”（庄子），成为通乎神明、“与神为友”（柏拉图）的“神人”。圣贤的经历告诉我们：人人可以挣脱鄙琐，自致远大。“天行健，君子以自强不息。”（《易》）上帝、苍天、圣贤，都是人效法的榜样。

波斯大诗人鲁米认为，造物主在每个时代都有不同的表象和容貌：他是亚当、摩西、耶稣、穆罕默德的复合体。可以说，凡是为人类造福者，就是上帝。中国古人相信：人人可以成尧舜；今天我们可以说：人人都可以成为上帝。正如同伟大、神奇、不可知的生命力量（姑称之神）创造了世界，你也可以在你的四周创造和谐、仁爱、幸福的生活，只要你去努力创造，你就是你自己的造物主，你就是自己的神，自己的上帝。《圣经》有言："你得自救，上帝才能救你。"如果人人自尊、自强、自我完善，人就可以代上帝而立，挺拔乎天地之间，伟岸、强壮、聪明、完美。

一百多年前，尼采痛苦地喊到："上帝死了！是我们把他给杀了！"然而宇宙中没有任何东西会死去。它们只是在不停地运动和变化罢了。上帝更不会被杀死。他活在每个生命的自我想像和自我完善的行动中。他和人一样，是不死的。每当沉思默想之际，或星光黯淡之时，他都会重现。

与尼采不同，我主张让"上帝"退休。让他换一张更青春、更亲切的面孔，重新回到我们身边，作我们的知心良伴

因为"上帝"是一次错误的命名　他为什么非高高在上地藏在我们头顶？他为什么非得称"帝"呢？人为什么必须匍伏在地、顶礼膜拜，才算虔诚呢？为什么他就不能在我们四周、在我们手上、在我们脚下呢？为什么他就不能是这芳香的大地、稠密的人流、此刻无意间栖落在我窗前的一只可爱的小鸟呢？

中文"上帝"的"帝"字通"花蒂"的"蒂"，意为"花落蒂存，蒂熟结果，其果硕大无朋，人赖以为生；且果含种籽，籽之一粒复可化为亿万无穷之子孙，天下之神奇无过于此者，其必为至神者之所寄，宇宙之真宰也。"[2]让我们回复"帝"之源初意义，回到"象帝之先"（老子），将"上帝"视为"生命的种籽"（万物本源）、"生命

之花"(万物的存在与升华)、"生命的果实"(万物的归宿),将它植入宇宙浩然神秘之沃土中,让它滋养人这朵生命与灵性之花吧!

三、人文学的观点:神捍卫宇宙神圣和生命尊严

神秘主义思想产生于东方,它的早期形式是埃及、巴比伦等地的自然崇拜、秘教崇拜和原始巫术。后来,东方神秘主义发展出几大思想体系:中国神秘主义、印度教神秘主义、佛教神秘主义、琐罗亚斯特教神秘主义、希伯来犹太教神秘主义、伊斯兰教神秘主义等。这些神秘主义思想和宗教在世界历史上产生了巨大深远的影响,成为全人类文化传统的一部分,至今仍启迪着人们的生命智慧,开拓着人们的精神境界。

西方神秘主义始于希腊的秘教,在柏拉图的哲学中达到高峰,在新柏拉图主义和诺斯替教中获得进一步发展和传播,并与犹太教结合,形成基督教神秘主义传统,这一传统产生了极广泛的世界影响。

在西文中,表示"神秘主义",有两个词:一个是 Mysticism,表示哲学、宗教意义上的神秘主义思想和学说,另一个是 Occultism,其含义是指:用人力对事物内部不可见的力量和进程加以操纵,以促使某种科学无法测定和解释的经验或效果出现,它包括巫术、占卜术、占星术、看相学、风水术、炼金术、通神学等。这种"神秘主义"实际上应译为"法术"和"秘术",属于巫术神秘主义范畴。

在花样繁多的各种巫术学中,以星相"黄道十二宫"为核心

测算人的命运的《天宫图》从古至今都十分流行。文化人类学家米尔希·埃利亚德在分析当代社会秘术文化流行的原因时，精辟地指出："天宫图向你展示出一种新的尊严；它向你指出，你与整个宇宙的联系是如何的紧密。……命定论是神秘的……至少，它给一个被大多数科学家看作盲目偶然之结果的宇宙赋予了意义，也给萨特认为的多余的人类存在赋予了意义。……你会承认，无论有无意识，一场宏大的宇宙戏剧正一幕幕表演着，尽管它不可理解，但你却是这出戏的一部分；因此，你不是多余的。"[3]

现代科技思维要么将世界的本质、人生的意义讥笑为"无意义的形而上学问题"，要么将人和世界置于无限度地发展、算计、征服的庞大机械系统之内，从而使人生和世界变得支离破碎、荒诞无味。而随着传统宗教的式微，各种巫术进一步发展为秘教。这些发源于古代巴比伦埃及、印度、波斯等地的秘教，经过改头换面，以瑜伽、密典、萨满教、诺斯替教等修行方式为特色，以秘密或半公开的方式结成教派、社团或社区，吸引了许多人的信奉。在一个缺乏精神寄托的时代，秘教填补了社会的精神真空，成为人们自我理解、自我安慰甚至是自我鼓励的方式。埃利亚德写道："在当代的神秘教扩张中，秘仪传授具有一种重要的功用：入教者感到他被从毫无个性而又孤独难耐的人群中挑选出来了。……每个新入会者都被假定为世界的更新做出了贡献。"

当代青年渴望在机械冷漠的现代文明中，探索一种更富激情、感性自由和诗意美的生活方式。秘术因此成为探索的途径。心理学家荣格在一次心脏病发作时，经过注射，产生了幻觉意识，荣格认为这不是病态的妄想，而是人的无意识的释放。"不可否认这些幻觉所具有的美和情感的热烈……我们虽避免用

'永恒'一词，但可以将之描述为一种非时间状态的出神入迷，其间现在、往昔和未来融成一体。"[4]哲学家威廉·詹姆斯曾用一氧化氮做过试验，声称它"极大程度地激发神秘主义的意识，使人洞见最彻底的事实真相。"1954年，英国作家奥·赫胥黎服用致幻药墨斯卡灵，出现了神秘主义的幻觉：他声称幻视到上帝，经历了至福的显圣。以致幻物、麻醉药、毒品、性交的方式获取"神秘体验"的做法，在本世纪下半叶的西方社会相当流行。在古代东方的神秘经典中，有很多对"苏摩"、"豪麻"、大麻等致幻物的描写和赞颂。古代密宗以性交为修持的方法之一。但这从来只是神秘主义文化的末流和扭曲形态。

一些秘教团体如美国的"人民圣殿教"、"亚当教"、日本的"奥姆真理教"等，被歹人操纵，聚众乱法、杀害徒众或向公众投毒，极大地玷污了古代神秘主义智慧的伟大理想。当代中国的一些不法分子，借古代术数学名义，以"气功治病"、"测字算命"为名蒙骗群众，更使博大精深的神秘主义文化原有的智慧和诗意光辉大受污染。

归根结蒂，秘术的存在表明人惧怕与生俱来的自由。萨特在《存在主义是一种人道主义》中满怀激情地写道："决定论是没有的。人是自由的。人就是自由。"他号召人们自由地选择自己的命运，同时勇敢地担当自己的命运。瓦雷里骄傲地宣称："人没有命运！"这意味着：人必须时时面对人类存在和自身存在的无穷挑战，他不能将自己的作为诿过于命运，人必须对自己的作为负起全责。

在中文里，"命运"一词的构造极其巧妙："命"代表"命定"，"运"代表"时运"，二者的结合，既强调了客观环境的局限性，又突出了人对命加以斡运的能动自由。"古者包牺氏之王天下也，

仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《易》）中国古代“天象神秘学”的哲学意义在于：将自然（天象、星相是其一部分）作为人效法的对象，《易经》的“文言”解释“乾卦”时产生了传诵千古的名句：“天行健，君子以自强不息！”它让人从天体运行的健动不息中，领悟出自强不息的人生哲理。这才是神秘主义的正宗和激励人的正当方式。

神秘主义将宇宙理解为一出奇妙无穷、不可思议的神秘戏剧。与近代世界观不同，神秘主义不认为人仅仅是这场神秘戏剧的旁观者、研究者，相反，它认为人是其中活跃的角色，它把人放置在不可预知的剧情中，让人参与宇宙的变化、万物的更新。神学美学家巴尔塔萨（1905—1988）将上帝与人的互动关系称为“圣神戏剧学”，认为人的生存具有高度神秘的戏剧性；诗人、戏剧家梅特林克（1862—1949）则用戏剧象征人类对永恒难解的宇宙寂静之谜的向往、追求和沉思的诗意状态。神秘主义如一出美丽的童话诗剧，吸引着全人类作为孩童进入它奇妙的想像、壮美的激情和纯净安详的、洋溢着宇宙般欢乐的莫扎特（1756—1791）式的协奏曲中。

现代诗哲泰戈尔将印度教、佛教、基督教和现代思想融于一炉，他的哲学和诗歌可谓“得印度神秘主义和东方神秘主义之真传”，代表着东方智慧和东方美的高妙境界：

> 你将在我里面像满月在夏夜中沉默地居住。
> 你含愁的目光将在我的游荡中看视着我。
> 你面纱的影子将投放在我心上。
> 你的呼吸像夏夜的满月在我的梦上翱翔，使它芬芳。

这仅仅是爱情吗？这是那无名的存在（宇宙大生命）以满怀的爱慕与幽怨君临着、看顾着、照拂着人的生命。这是人神之间的相互渴望。这是宇宙间的一往情深，万物间欲罢不能的爱。它强烈地暗示：真实是不可言说的，与其徒劳地企图说破它，不如让它保持微妙，欣赏它神秘微妙的美。夏夜树影婆娑，满月在梦里翱翔，爱情深藏而不露……这神秘的、不可企及的爱情，不正是人对宇宙之无限、深邃、神秘的一往情深的依恋吗？黑夜里明月皎洁而沉默，蓊郁着的大树寂静无言，合奏一曲宇宙间回荡不息的乐章……

四、归宗大《易》：神是生命之美、万物之妙

中国神秘主义以《易经》为源泉和根基、以儒家思想为主干、以道释思想为旁支，发扬其“生生”、“变易”、“相似天地”、“知周乎万物”、“道济天下”、“显仁藏用”、“鼓动万物”、“日新”等生命主义、人文主义精神，既反对偏执僵化的宗教主义，又反对沉沦物欲的世俗主义，而以“中庸之德”行肯定宇宙人生、完善宇宙人生的“中道”，将宇宙生命奉为“神”，将生命进程之奇妙莫测称为“秘”，将智慧和美丽赋予宇宙人生，让人完善宇宙的事业、生命的事业，所谓“神而明之，存乎其人”（《易经·系辞》），天、地、人两两相依，合成为宇宙间“大生”、“广生”的无尽巨流，生生不息、创进不止、众流澎湃、万善庄严，成就一真实弥满、至诚无息、仁德普照的世界，广大深微、神妙无匹、光辉灿烂的宇宙诗篇。

中国神秘主义认为“神”就是蕴含在万物之中奇妙莫测的生

命过程。《易经》之"易"是"变易"的意思,易经哲学告诉人们:万物处于永恒的变化之中,与其徒劳地固执万物流动不息的表象,不如置身于万物变化的洪流中,体会万物生生不断、新新不止、化化不息的生命律动和诗意情调,将一己生命融入大化流行的宇宙大生命之中,从而使一己生命获得诗意的安顿。《易传·系辞》中一段话可谓中国神秘主义的总纲:"富有之谓大业,日新之谓盛德,生生之谓易……阴阳不测之谓神。"中国神秘主义是对生命的全面肯定、褒扬和赞美。"阴"、"阳"被中国人用来形容万物对立统一、相反相成的变化过程。而这一变化过程,其纷纭丰富,可谓伟大的事业;其日日更新的品性,更是宇宙的盛德;万物不断的新生是变易的本质,也是生命的本质;其变化的奇妙莫测,就是神。

中国人相信,神不在万物之外,更不在万物之上,而在万物之中,是蕴含在万物中的生机和精髓,是那生生不息、日新不滞、奇妙莫测的生命本身。中国神秘主义的独特智慧是:虽然人的感官和理智难于捕捉到万物变化的速度和规律,但这正是万物超出人力控制之外的神奇奥妙之所在。人不应当凌驾于万物之上,而应虚心向万物学习、与万物融会无间。神就是生命,就是宇宙,就是万物存在的整体。

中国神秘主义博大精深,由易学神秘主义之万物皆神,延伸出儒家神秘主义之天命在人,道家神秘主义之超然物外,溶以佛教神秘主义之万法无私,合成一种以"天人合一"为精神核心的诗意神秘主义传统,它所标举的生命境界与人文理想是:珍惜生命的神圣、美丽、纯真,搏取生命的自由、伟大、辉煌!

中国神秘主义对万物存在的终极意义葆有坚定的信心,但同时正视人间的痛苦与不幸。儒家神秘主义主张人奋发向上以

创造价值，用人文生命接续自然生命的终结，道家神秘主义主张超然物外以摆脱有限的痛苦，而佛教主张以寂灭自我的方式达到烦恼的根除。儒家正面肯定人生的生命精神与道家、佛家从反面涤除人生私欲的超然态度，恰是《易》之太极图式中的阴阳合德模式的体现。中国诗性智慧以《易》为源头，以儒道两家为阴阳互动的文化主流，中途汇纳印度佛教并予以改造，使之融入中国思想的洋洋巨川。儒之无私广大、道之冥契自然、佛之妙法天真，融铸出中国文化的诗意品质和诗意境界，成为维系中国文明七千年绵延更生的精神力量。

《易传》对"神"的定义最能反映中国神秘主义的生命性、人文性和诗意性，是中国神秘主义最简洁最恰当最深刻的概括："神也者，妙万物而为言！"也就是说：所谓神，是就万物存在的不可言传之妙而言的。因此，神是万物的别名，是用来比拟万物存在之奇妙的形容词，神就是万物，万物皆神。

在中国神秘主义中，始终贯穿着一种生命主义、人文主义和诗性主义精神，它以诗意的态度看待神秘莫测的宇宙万物，因此笔者称之为生命神秘主义和诗意神秘主义。在中国神秘主义的诗意世界观里，神并非虚无缥缈的超绝本体，而是回荡于天地之间、周流不息、创进不已、奇妙莫测的生命本身。

神是万物之妙，生命之美，宇宙之诗。

五、神学观点：神是对万物的超越

在西方文化传统中，"神秘主义"(Mysticism)一词源于希腊文"myein"，意为"闭口和闭眼"，即"保持静默"。古希腊神秘主

义源于希腊秘教(Mystery religions),神秘主义即指“立誓保持沉默者”,也就是说,入秘教者不对外人泄露秘教的教义和教仪。

希腊神秘主义中经原始秘教、神话、悲剧等形式,在哲学中达到了高峰。强调灵魂不死、轮回与净化的毕达哥拉斯、主张弃肉体而以灵魂回忆、观照神秘“理念”的柏拉图、认为宇宙是从神秘的“逻各斯”生成而来的斯多噶学派……希腊哲学梦想一个与不断生成流变的世界不同的“本体世界”(存在),那个世界不生不灭、不增不减、永远光辉灿烂。希腊神秘主义与东方犹太神秘主义结合,产生了影响深远的基督教神秘主义。

《旧约·以西结书》中有一段耐人寻味的对话。上帝问耶稣:“人子啊,这些骨头是有生命的吗?”耶稣回答:“啊,主啊,你知道!”上帝明知故问:累累白骨,岂有生命!上帝此问,是让耶稣思考:谁曾经赋予了这些白骨以生命,然后又将那有血有肉的生命一把夺去?耶稣回答:是你(上帝)!你做成的这一切!可以想像,耶稣的语调随着心而颤抖!浩然的神秘、深刻的悲悯、诚挚的感动与皈依漫天而来!

宗教产生于宇宙存在的巨大反差:大自然生死循环,可人死却不再复生。由此产生的对世界、对他人、对自己的怜悯,是深刻的宗教感情的心理基础。翻开基督教文献,扑面而来的是一种生存痛苦与荒诞的尖锐感。强烈的社会批判意识使它把世界视为“万劫之邦”。人都渴望生活在光明幸福之中,而现实世界远非如此,于是,一个光明美丽的天堂便在人们的幻想中出现了。为了拯救世人,耶稣甘愿被钉死在十字架上,然后他神秘地从十字架上复活,被接入天堂……这神秘的传奇,千百年来感动了无数敏感或迟钝的灵魂。人们感到有人在分担他们的痛苦,并给他们以信念、正义和希望。主耶稣基督将降临人世,惩恶扬

善，主持公道。这一信念有力地支撑了古代社会的价值观和伦理观。同时，基督创世说也解除了世界和人存在的意义这样的形而上学难题和人们的精神困惑。

神秘主义是基督教世界观的主要内容。基督教认为，是上帝创造了世界，上帝要在世界的末日进行审判，将善人送入天堂，将恶人打入地狱。《旧约》是希伯来历史上一系列神秘事件和神话的记录。其中，耶稣死后重生的故事是“神秘中的神秘”。《新约》则记录了许多圣徒的神秘体验和神秘事迹，一系列“神的启示”被称为“神迹”。2 世纪亚历山大的克雷芒称基督为“奥秘的导师”。基督教的圣礼被称为“秘迹”，洗礼为“秘事”，而圣餐的司仪神父被称为“引人神秘者”。5 世纪叙利亚僧侣、宗教思想家伪狄奥尼修斯在《教会的等级》、《神秘神学》等著作中，用“否定的神学”（神秘神学）将上帝的永恒存在描写为不可言传的神秘。

由于中世纪教会的日益权力化和世俗化，一些不满于此的宗教思想家开始从僵化的经院神学中分离出来，形成被主流教会视为异端的神秘主义教派和神秘主义的“异端神学”。这派神学认为人可以不通过教会、教仪直悟上帝，注重教条、教仪之外人的宗教感情和神秘体验。代表人物为日耳曼的埃克哈特等。作为“异端神学”的基督教神秘主义，在思想史上发挥了思想启蒙、思想解放的历史进步作用。它冲破了中世纪教会的封建专制主义和宗教蒙昧主义，宣称人的宗教情感可以个人体验的方式获得宣泄，这实际上是“因信称义”、“因信得救”的新教革命和主张“信仰自由”的人文主义、启蒙主义的先声。

神秘主义既反对实用主义、虚无主义对宇宙价值、人生意义等重大问题上的消极态度，又反对专制主义、教条主义对此类问

题的虚伪说教，它把这些重大问题交给人的心灵，让人的心灵自由地和宇宙神秘进行交流，从而得出自己的精神信仰，威廉·詹姆斯称赞神秘主义是高于“制度宗教”的“个人宗教”，认为它比固定的宗教教条和仪式更真切地为心灵开启出一个更高意义的世界。

神秘主义标举信仰自由、众生平等、宇宙博爱，反对狭隘偏执、玩世不恭、自甘平庸的处世哲学，同时坚执基本的精神信念：不允许人的行为破坏、玷污这个神（生命、自然）所创造的美丽神圣的世界：“旷野之中有人喊：修直主的路！我就是那修路之人！”（《圣经》）它相信，神的正义必将行于这个世界。神秘主义致力于人类精神信仰的一次次重建：它以“神”命名这个世界，是为了给这个世界涂上一层“价值保护色”，使真善美的永恒价值不受虚无主义和实用主义的“锈蚀”，从而赋予一切人类活动以永恒不朽的意义。在价值真空的今日世界，被重新解释了的现代神秘主义，将奋起捍卫人类生存的神圣价值和生命的伟大意义。另一方面，神秘主义又削弱了宗教神学对教义的狭隘解释，让人在无限的宇宙神秘面前有广阔的心灵自由，让人的灵魂以个人的方式去直面宇宙的灵魂，并与之合一。这种直面与合一使人类摆脱了行尸走肉般的纯动物性生存，而获得自我提升和精神完善。

7 世纪初，穆罕默德创立伊斯兰教，此教在中亚的阿拉伯人、波斯人中广为流传，并且在 8 世纪末形成了以特有的神秘主义信仰和修行方式为核心的苏非派教义。伊斯兰神秘主义（苏非主义）最早兴起于伊拉克的库法、巴士拉等地区，后在第二代哈里发曼苏尔建立的萨拉森帝国的新都巴格达达到鼎盛。苏非主义的思想来源有：希腊新柏拉图主义哲学、诺斯替秘教、印度

的宗教哲学、佛教等，而叙利亚的基督教神秘主义则是其直接来源。

苏非主义要素包括“齐克尔”（意为“怀念”或“唱名”），即以高声朗诵或低声默念安拉的99个美名的方式，借以进入无思无欲的冥想状态，有的还伴以狂热的乐舞，以达到与真主神秘的直接交流；“塔瓦库勒”（意为“依赖”），即要求修道者对个人利益漠不关心，全面节制一切人性方面的冲动，一心一意依赖安拉的前定。

苏非主义认为，人必须净化自己的灵魂，以承接那深邃莫测、令人晕眩的安拉之圣光，在观照一种不可名状的永恒之美时被夺去魂魄，从而与神合一。巴士拉的圣女拉阿比将苏非神秘教称为热烈的男女之爱，认为人的灵魂可以在某种恍惚迷离状态与神结婚。埃及人左农将苏非神秘道分为三个阶段：净化、被照亮或解脱、安定。穆哈希比认为，人必须时时刻刻监视、审查“自我”这个恶魔，灵魂摆脱了“自我”才能与安拉合一。呼罗珊派苏非干脆号召修道者作乞食僧。

波斯人巴士塔米宣称苏非神秘道的最高境界是“消失境”，即人消失在安拉之中，人变成了安拉。他把伊斯兰颂辞“光荣归于安拉”改成“光荣归于我自己”。他的异端思想传到波斯神秘主义者哈拉智那里，后者因宣称“我就是实在”，并且认为真主具有神性和人性的二重性，而于922年在巴格达被处死。此后，苏非派神秘主义思想经常受到迫害。因为在神秘主义思想中，人的地位被大大提高了，这严重威胁了垄断宗教教义的教会的权力。同样的情形在基督教的历史上也反复出现。

然而，苏非派神秘主义被认为是“得伊斯兰之精髓的教派”，在穆斯林思想界影响巨大。大诗人鲁米、哈菲兹、欧马尔·卡亚

姆、哲学家安萨里和西班牙的伊本·阿拉比等都深受苏非主义影响。

阿拉比(1165—1240)出生于西班牙,37岁时梦中领受安拉"到东方去"的神谕,出游东方,1223年定居叙利亚大马士革,直至去世,没有重返西班牙。阿拉比的哲学是伊斯兰神秘主义哲学的最高峰。他的力作《麦加的启示》、《智慧的珠宝》等形成了神秘的形而上学体系。

阿拉比认为,现象世界"多"必然要归于超时空的幽邃寂静的实在"一"。作为绝对者,安拉存在于任何事物中,又无限地超越任何事物。实在是不可言说、不可思议的神秘。它甚至也不是安拉。人凭任何手段也不能把握它。因为它完全不可分解。对人类来说,它是混沌未开的永恒幽暗,是圣雾迷茫的、玄之又玄的奇异世界。经过实在的自我分解,从"一"中生出"多",从"无"中生出"有",现象界由此诞生。这一过程被称为"创造"。创造依循的原则是"逻各斯"(道),以智慧领悟"道"的人就是"完人"。

阅读这部分思想材料时,我正坐在清秋时节北师大的花园草地上。清爽的秋风与明净的大气嬉戏着,树影和阳光浅吟低唱,万象波涛汹涌。我仰卧于草叶中,凝视一碧如洗的晴空,庄子《逍遥游》中的一句摇漾而起:"天之苍苍,其正色耶?"那纯净、天真、高远无极、娇嫩而又深邃的蔚蓝啊! 你还能想像天空是别的颜色吗? 那是将灵魂洗干净的蓝色。那是宇宙不言之大美。那是无处不在的神,无处不在的圣洁,存在神秘的赠礼和眷爱。我感到古今人类,无论是阿拉比,还是庄子,他们心灵的跳动融合成一片:敬仰神,敬仰这不可逾越而又必须超越的存在界限,敬仰这个世界的一切不可思议之美,保护它,珍视它的神圣,它

是一切生命乐意居处的神性家园。

六、现代观点:神是生命信仰、心灵自由、宇宙博爱

我至今还清楚地记得大学时代初读《草叶集》时心灵所受到的震撼。我感到拥塞在我四周的、被鄙俗的功利心所充斥、所毒化的生活,第一次被一股强烈的光芒照亮。我感到天地被这神圣诗篇加宽加长了,以至于无限地广阔辽远。我感到生命第一次被彻底充实:活着是美妙的,是天地间一桩伟大的事。我感到惠特曼像父亲一样,拉着我的手,将我带到世界面前,然后揭掉我的眼罩,让我第一次观看世界,欣赏它的瑰丽神奇——

> 当我清晨在亚拉巴马漫步的时候,
> 我看见雌反舌鸟在荆棘丛中的小巢里孵雏。
>
> 我也看见了雄鸟,
> 我停下来听他在附近鼓着喉咙快乐地歌唱。
>
> 我停在那里的时候,想到他真不只是为着那地方而歌唱,
> 也不单是为他的伴侣,为他自己,也不是为那传回来的回音,
> 乃是为了那微妙的、神秘的、在远处的,
> 新生的生命所承受的责任和对他的隐秘的赠礼。
>
> (惠特曼:《从巴门诺克开始》)

在惠特曼的诗歌世界中，始终有一颗热切的心在跳动：他把一切都作为生命的“隐秘的赠礼”而承受下来，并加以崇敬。他认为，在万物的心中，都蕴含着一个伟大的精神世界，有待于诗人去唤醒。他认为万物均有伟大而丰富的精神意义，他把这种意义统称为“灵魂”、“自然”、“神”、“上帝”。问题一目了然：正是一种独特的、深邃的神秘主义信念，使诗人站在一个较高的境界上来观察世界，因此，他的诗总是令人振奋、令人温暖。神秘主义在他那里，获得了最纯正、最完美的表达：热爱生命！尊敬神明！恢复宇宙的神性！对世界保持信心！

诗人面对的是神秘主义急剧萎缩的世界。物质与精神的原初和谐被近代机械唯物主义彻底打破，上帝死亡，诸神隐退，物欲弥天。世界被盲目的物质定律和物质力量所操纵，丧失了“神性”。针对时代的精神状况，近代诗人、哲人发起了影响深远的浪漫主义文化运动。浪漫主义就是企图在近代文化的基础上，恢复古代文化的神秘主义精神，使世界恢复“神性”。施勒格尔、诺瓦利斯、荷尔德林、赫尔德、施莱尔马赫、歌德、席勒、康德、谢林、费希特等人，倡导人对自然中饱含的神性的诗的直觉，使古代的宗教神秘主义和巫术神秘主义，向近代的美学神秘主义和哲学神秘主义转化。德国浪漫派的神秘主义思想在欧美知识界产生了广泛影响：布莱克、华滋华斯、柯勒律治、拜伦、雪莱、济慈、卡莱尔、爱默生、惠特曼、拉马丁、雨果等人，将古代神秘主义复活为创造性、诗意性的人道主义理想。

浪漫主义是一种美学神秘主义。它将美奉为世界神性的最高证明：如果世界就是无目的、无意义的物质规律，那它为什么创造了美？按照机械唯物论和庸俗经济学的观点，美难道不是一种浪费吗？在全部用经济原则组织起来的世界中，人的生存

和美一样,变成了多余之物。还有比这更可怕的世界观吗? 浪漫主义是对近代鄙俗世界观的一次英勇抵抗,它让人们摆脱物欲压迫,用心灵、想像和情感,去目睹世界的美,去享受自由的生活。

超验主义是浪漫主义在美国的发展、光大、提升,其标志就是爱默生的《论自然》和惠特曼的《草叶集》。爱默生致力于将人类生存的经验物质层次向超验精神层次的提升,他伟大卓越的神秘主义思想一直是美国现代文化的指路明灯。而惠特曼,将超验主义哲学与民主主义理想相结合,创造了近代美学神秘主义的最高精神境界:在他的诗中,一切都是美的、神圣的,死亡、罪恶、灾难,都是生命的养料,上帝是宇宙存在之无限神奇本身,万物如诗、万物皆神:

> 一个孩子说:草是什么呢? 他两手满满地
> 　摘了一把送给我,
> 我如何回答这个孩子呢,我知道的并不比他多。
>
> ……
>
> 我猜想它必是我意向的旗帜,由代表希望的
> 　碧绿色的物质所织成。
>
> 或者我猜想它是神的手巾,
> 一种故意抛下的芳香的赠礼和纪念品,
> 在某一角落上或者还记着所有者的名字,所以
> 　我们可以看见并且认识,并说:是谁的呢?

(《自我之歌》)

请想像一下这样的画面：阳光灿烂的下午，诗人斜卧在如茵的草地上，一个像阳光、青草一样鲜洁的孩子，怀抱满捧的青草和疑问，把广博深邃的诗人问得哑口无言，这是何等动人的场景！诗人之所以选择“草叶”作为自己诗歌、毕生事业和理想的象征，是因为它象征着无处不在的生命，它博大坚韧，浩然与天地同流，是宇宙的本质之所在。所以诗人称之为“神的手巾”，它象征着宇宙的神秘、不可言说的美。

草是什么？神是什么？生命是什么？人是什么？“可以以任何形式存在的东西，那是什么呢？”谁能回答这个问题呢？“我的灵魂哟，我们在黎明的宁静和凉爽中找到了我们自己！”同样，我们不是也可以在阳光灿烂的下午，在万物熏熏欲醉的时刻找到它——那神秘难言的宇宙灵魂本身吗？它超越了任何宗教、哲学、艺术，超越了语言、思维和表象，它在某个明亮的心灵澈悟的瞬间呈露自身，它轻声吟唱：我是生，也是死；我是人，也是神；我是肉体，也是灵魂；我是一片草叶，也是宇宙大全；我是一切！

七、当代观点：神是生活的深度

现代文明从尼采的一声惊呼“上帝死了！是我们把他杀了！”开始反思自身。人必须面对一个无神的世界，即一个无法圆满解释其存在意义的世界。为此，现代人类付出了极高的心灵代价。空虚烦闷成为主要的时代情调，颓废无聊成为主要的生活方式，精神失常成为主要的心理疾患……20世纪又是人类历史上空前苦难和黑暗的时代，两次世界大战、苏联的“大清洗”、中国的“文革”、各种地区性战争……使无数无辜的生命惨

遭戕害,人类的心趋于绝望。

在这样的时代气氛中,人们开始对几千年累积起来的文明成果产生莫大的怀疑,尤其是近代启蒙主义以来对人类理性的乐观估计遭到了否定。本世纪最杰出的哲学著作之一、维特根斯坦的《逻辑哲学论》就是在第一次世界大战的战壕和俘虏营里孕育、完成的。在那严谨、明净的哲学本文的后面,我们可以感到被意志死死压住的尖锐的绝望、眼泪和呐喊、战火以及人类欲望之火的熊熊燃烧。我们被这样简洁而残酷的句子所震撼:"世界如何,与上帝无关。上帝并不显现于这个世界。"

维特根斯坦清醒地目睹到:以往用哲学对世界意义所作的喋喋不休的教诲搭建起来的文明大厦,被残酷的现实无情地摧毁了。他面对这场文明浩劫和文化的重重废墟,冷静地宣告传统哲学的死亡,同时将心灵的寄托付之于深邃的神秘主义思想海洋。传说他曾背对听众,朗诵印度神秘主义诗人泰戈尔的作品。他确信,将世界作为整体来加以言说是不可能的,对此只能报以神秘主义的沉默,以等待神秘的生命底蕴自动呈现出来。

而与之齐名的思想巨匠海德格尔,将神秘主义与对人类生存状况的沉思紧密结合,认为只有通过诗的方式,而不是传统哲学的抽象思辨的方式,才能通达隐蔽在一切存在物后面的神秘"存在"的领悟。他的思想,以诗意神秘主义的奇异深度,直指建立在近代理性主义和科学主义基础上的整个文明制度和文化体系,其批判的锋芒之所向,引导了战后文化全面反思自身的时代精神潮流。他的思想不再致力于推导,而致力于"倾听",即静耳聆听"存在"的神秘召唤,并致力于"天地人神"本真和谐的创造之舞。他的神秘遗言是:"只还有一个上帝能救渡我们!"

现代社会是资本、权力、技术确立其"世俗统治"的社会。这

种统治的精神支柱就是理性主义、经验主义、科学主义、实用主义以及背后的虚无主义。现代哲学诗学为反抗这种统治，自觉不自觉地以神秘主义为文化目标，以大胆越轨的探索，来使世界恢复“魔力”。爱伦·坡、戈蒂叶、王尔德的唯美主义，波德莱尔、兰波、魏尔仑的颓废主义，玛拉美、瓦雷里、里尔克的象征主义，从格奥尔格到特拉克尔的德国表现主义，庞德、艾略特、斯蒂文斯的现代主义，布勒东、聂鲁达、埃利蒂斯、帕斯的超现实主义，金斯堡的“垮掉的一代”，勃莱的深度意象主义……这些诗歌流派对美、生命、肉体、灵感、词语、象征、意象、无意识、诗、艺术……的神秘主义崇拜，代表了现代诗学为人类寻找精神家园的文化努力；而以维特根斯坦和海德格尔为代表的现代哲学神秘主义，以布伯、马塞尔、马利坦、蒂利希、舍勒、索洛维约夫、舍斯托夫、别尔嘉耶夫为代表的现代宗教神秘主义，以劳伦斯、巴塔耶、布朗肖、巴尔特、德里达、福柯为代表的现代美学神秘主义，以弗洛伊德、荣格、爱因斯坦、海森堡等为代表的现代科学神秘主义……汇成了现代神秘主义思想的汪洋巨川，为摆脱“20世纪的贫乏”，创造生机活泼的21世纪的文化提供了新的、广阔的视野。其中，东方神秘主义成为20世纪先锋思想家和艺术家反抗资产阶级意识形态和鄙俗世界观的强大思想武器。他们要寻求的，是一直遭到忽视和贬低的犹太—基督教传统和希腊理性主义传统之前的文化，即埃及、波斯、印度和中国的富于创造性的精神价值。远东、非洲、大洋洲的原始文化赋予毕加索、马蒂斯、米罗、夏加尔等现代艺术大师以超凡的灵感。

同时，作为神秘主义发源地的东方，在与西方文化碰撞交融的过程中，自身也展现出文化新机。这一新机的获得往往是重溯古老东方文化的源头、尤其是东方神秘主义思想宝库的结果。

伟大的思想家熊十力(1885—1968)将儒家思想予以现代解释，创造了以易学为根基、以心学为主干、融会佛教唯识哲学和西方生命哲学的“体用不二”的本体论体系，对现代中国哲学和现代儒学复兴运动产生了深远的影响；诗哲方东美(1899—1977)从中西文化哲学的比较入手，以其妙才重新解释了中国文化的诗意精神，开辟出当代哲学的另一发展向度；杰出的史学家钱穆(1895—1990)则以其思想坚守中国文化不可磨灭的人文价值和世界意义；经过现代学人梁漱溟、马一浮、张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观、杜维明、刘述先、林毓生等人的努力，中国文化的精神传统在世纪性的文明灾难、文化混乱与危机中得以保存并获得创造性的阐释，为21世纪东方世界观的重建奠定了思想和学术基础；陈寅恪、吴宓作为一代学人的杰出代表，奋力维护学术的独立地位和自由精神，为重塑知识分子的独立人格树立了光辉的榜样；伟大的印度诗哲泰戈尔(1861—1941)、日本学者铃木大拙(1870—1966)等人对东方神秘主义智慧在全世界的传播，都做出了卓越的贡献。

或许，本世纪最伟大的科学家爱因斯坦(1879—1956)坚定的宗教信仰最能代表现代物理学与神秘主义之间的共通之处：在科学探索的极限处，宇宙秩序呈现出不可思议的美，那是天命流行之处、神意荟萃之所。故此，爱因斯坦以精通音乐这一宇宙和谐的最高象征的语调说：“上帝是微妙的。”

微妙难言，而不是确凿无疑，才是上帝的根本属性。上帝是难测其全的宇宙秩序、难度其深的宇宙意义、难言其妙的宇宙和谐。在历史的困难时刻，它是冲破一切苦难和黑暗的光明的信心。

经过重新解释的现代神秘主义，作为意识形态独断论的对

立面，正发挥着维护思想自由和当代多元文化格局的特殊意义。在历史上，它为反对宗教教条、经院哲学、教会的专制权威，做出了积极贡献；在当代社会，它又起而反对那种认为科学技术和物质生产可以解决人类生存的一切问题的急功近利的观点，指引人们寻求物质满足之外的精神自由。

八、本书的观点：神是宇宙之诗

如果我们把世界划分为经验层次和想像层次，前者是可把握、可操纵、可利用的物质层面，自然科学可以解决问题；后者是不可把握、不可操纵、不可利用的精神层面，它们的特质就存在于它们浑沌一团、氤氲一片、不可思议、合成一种解释性和自由度极强因而显得神秘莫测的紧密织体之内，对它们进行条分缕析的"科学说明"实际上是把它们从不可分割的系统中人为地分裂出来，从而伤害了事物内在的生命。

神秘主义以诗的方式，暗示和象征的方式，恰当地描绘了宇宙全体。它不像科学那样宣称自己的发现囊括了一个命题下的所有内容，恰恰相反，神秘主义以留下巨大空白、诉诸静默和联想的方式，告诉你所有命题都不可能穷尽无限的宇宙，它让你沉静下来、停止言说，用深心去体会贫乏的概念逻辑之外的宇宙真义。

神秘主义，作为一种诗性智慧，它不是把世界拉到身边、抓到手上，拆卸开、弄明白，以便强制它为我所用；而是将世界奉为神，景仰它、尊重它、爱护它，让它保持自然的本性，人效法它，努力与它恢复和谐。

神秘主义正在汇入现代价值体系并为之注入活力：在自然层面上，神秘主义以保卫自然和本真生命的态度汇入了影响深远的生态主义、环境保护主义思想潮流；在社会层面上，神秘主义汇入了摆脱人类中心论的人道主义、摆脱盲目科学崇拜的人文主义主潮；在政治和文化层面上，神秘主义汇入了摆脱意识形态独断论的思想自由、政治民主和文化多元主义的时代潮流；在哲学层面上，神秘主义是将人的生命提升到诗意境界，让人保持对宇宙、对生命、对人、对真善美的信心。

神秘主义致力于恢复世界的神性和生命的神圣。神秘主义相信：人生宇宙间，与天地同心、与万物同情、与生灵共命，人的生命与宇宙的生命浩然同流，共趋完美。一切生命被托付于宇宙之大神秘中，万物无论生死都不会被遗弃。人在神秘面前，感到了自己不可穷尽的生命。

神秘主义是完美的宇宙诗篇。

注 释

[1]《三代吉金文存》9.27。转引自刘翔：《中国传统价值观诠释学》，78页，上海三联书店，1996年。

[2]参见王国维：《甲骨文字研究》，〈释祖妣〉，1931年版。

[3]米尔希·埃利亚德：《神秘主义、巫术与文化风尚》，光明日报出版社，1990，北京。

[4]G·荣格：《记忆、梦、反思》（英文版），1967，第326页，转引自杰·帕林德尔：《世界宗教中的神秘主义》，今日中国出版社，1992，北京，197页。

第 2 章

神秘主义：一个诗性世界观（上）

1597 年，弗兰西斯·培根（1561—1626）在《论文集》中自豪地说："人们的优势在于拥有知识，这一点是不容怀疑的。知识中有很多东西是国王用他们拥有的一切珍宝所不能买到的，用他们的命令所不能决定的，用他们的密探和献媚者所打听不到的，用他们的航海员和探险家所不能达到其发源地的。……如果我们愿在发明中受自然界的指挥，那么我们在实践中就可以指挥自然界。"[1]这是近代世界观中的知识崇拜的开端。培根的名言"知识就是力量"被悬挂在每个学校或图书馆的墙壁上，代表着近代文明的基本信念：人类理性获得的知识，足以战胜强权，给人带来完全的幸福。人类靠知识将最终支配、"指挥"宇宙。在那段文字中，培根向国王们的强权炫耀自己手中掌握的理性、知识的优势，却毫不自知自己正在向比国王们更广大更悠久更重要的东西——自然炫耀理性的强权，历史证明，这种强权的炫耀是灾难性的。

在 1883—1888 年间，尼采（1844—1900）写道："在'知识'一词有意义的范围内，世界是可知的；但除此以外，只能说世界是可解释的，在它的背后，不存在单一的意义，而是存在着无数的

意义。……解释世界是我们的需要，我们的冲动……每一种冲动都是一种统治的欲望；每一种欲望都有它自己的透视，并且希望强迫所有别的冲动将它作为唯一正确的透视来加以接受。"[2]换言之，我们对世界如何如何的言说，仅仅是我们统治世界的欲望的外化，它以公正、客观的外表来掩盖这种一厢情愿的解释，以理性、知识的名义强迫人们接受这种有限视点上对世界的透视。一切知识无不如此。这样，尼采宣告了近代理性、知识崇拜的破产。

1940年，马克斯·霍克海默(1895—1973)和特奥多·阿多尔诺(1903—1969)在流亡地美国开始写作《启蒙辩证法》(1947)，此时的世界刚刚经历了残酷的第二次世界大战的战火，全世界都遭受到法西斯主义的蹂躏。他们发现：启蒙主义，经过几个世纪的发展，正在走向自己的反面："人类不是进入到真正合乎人性的状况，而是堕落到一种新的野蛮状态。"[3]他们开始全面反思近代世界观的启蒙主义信念。

两位思想家指出：启蒙精神追求一种使人能够统治自然的知识形式。在此过程中，理性在解除神话的威力时，却构筑了将自己神化的、新的理性神话和科学神话。它宣称，人类的一切问题在理性、科学面前必将迎刃而解。这样，自然变成了被剥削的它者，理性、科学对自然的统治，日益增强了权力机制对人的统治，这样，理性、科学、启蒙精神，由解放人的精神，变成了对人施行奴役和暴政的工具和帮凶。工业主义的商品拜物教贯彻于生活的每个领域，人们独立的思想能力被摧毁。以"文化工业"为主导的大众文化，堕落成操纵大众意识、扼杀个性和自由的欺骗工具。而埋藏在启蒙精神中的理性、知识、科学对自然、社会、人类的统治欲望，发展为集权主义的种种形式，理性主义的计划随

落成为极权主义的恐怖，这是近代文明的最深刻危机之所在。结论是：历史的目标不应是对自然的统治，而应是同自然的和解。因此，人应当首先摆脱逻辑、数学、理性、知识和科学的专制主义。

勒维纳斯在《总体性和无限性》(1961)中，从哲学本体论的高度，鲜明地指出："知识不是同他物的关系，而是对他物的破坏，是将他物转化为同物。"也就是说，理性知识只不过是将自己的意志强加于事物，因而破坏了事物独特的本质和生命，破坏了人与事物间本真的关系。理性知识强行将一个不同的事物塞入同一律的紧身衣内，迫使他物转化为同物，是对事物内在特质和独特生命的强暴。而福柯(1926—1984)通过他的"知识/权力"分析，证明知识绝非超然于权力机制的纯净之物，而是权力机制"规训"社会的意识形态工具。20世纪的核战争、生化武器战争、生态危机等严重事态，宣告了科学实用主义化、权力化的恶果。

20世纪的历史印证了诸位思想家的分析和预见。给世界带来无穷灾难的战争、动乱、政治迫害，种种专制主义的罪行，都来源于这种先入为主的意识形态专制。人们将极其有限的观察、理解、思想和学说，上升为"放之四海而皆准"的普遍真理，然后将这种被神化的有限的意识形态无限地运用于一切社会历史条件，其后果是思想文化的专制、社会整体的分裂、无休止的国内战争和国际战争。当代统治者利用人们对某一学说的迷信，神化自己的统治，疯狂地压制异己，几度使美丽的地球变成人间地狱。冷战的结束，并未消除世界范围的意识形态对抗，反而在许多地方演变成残酷的局部战争和危险的紧张状态。而日益强化的工业主义、商业主义、消费主义对世界生态和人文心态的破

坏，更将世界自然环境和人文环境推到崩溃的边缘。

这一切灾难的不可挽回的出现与近代世界观的功利性、虚无性和科学实用主义在根本价值问题——哲学本体论上的苍白混乱、支离破碎有直接关系。莫里斯·布朗肖(1907—1989)认为，西方思想的历史是对一切"与人相异、模糊、朦胧、神秘"的东西("他者")恐惧的历史。为消除这种恐惧，西方人寻求用主客分离的方式将客体对象化、固定化、清晰化，使之具有理性可把握的"知识"形式，似乎只有这样才能安心。而万物是瞬息万变、流动不居的，理性主义用逻辑之网捕获的只能是空虚。虚无主义是理性主义的必然结果，因为理性作为人的有限视点，无法完整描绘完全"与人相异、模糊、朦胧、神秘"的无限宇宙。于是破网无鱼，妄计为空。西方思想虽穷其弘富，但在根本问题上却始终没有走出死胡同。

必须跳出从知识崇拜、知识专制到知识无用、知识多余的恶性循环，为理性、知识、科学，划定一个合理的范围。"形而上者谓之道，形而下者谓之器。"(《易》)东方思想此刻以特有的简洁放射出智慧的光芒：理性、科学、知识，适用于文明的器物层面；而文明的人文层面，诸如哲学、宗教、艺术等"形而上"内容，不能采用科学主义、理性主义的方法来研究、探索，而必须用与之不同的世界观作为研究、探索的精神支撑。

这种世界观是与西方近代理性主义、实用主义、独断主义截然不同的诗意神秘主义。这种世界观是一种以生命主义和人文主义为思想核心的诗意世界观，它以尊重宇宙间一切生命的基本权利和内在品质为最高旨趣，反对急功近利地消耗世界资源，反对将人的物质欲望奉为世界的最高原则和动力，主张以诗意的方式超越地看待世界，追求超越个体关怀的宇宙生命境界，从

而建立一个超越乎物质享用之上的、以人文精神的传承和创造为生命目标的新的文明。

诗意神秘主义的当代使命，在于指出一切人为判断的有限性，让人们对一切有限的意识形态保持应有的警惕，以避免脆弱的人类和平发展机会被偏执的意识形态对抗导向歧途。同时，尽力指出科学实用主义在自然生态和人文心态上造成的破坏，促使人们从世界观上发生转变，以构筑一个清新美丽的自然家园和人文家园。

一、神秘是宇宙存在的本真方式

人们总是以不同的目光打量世界。世界的面貌也因此截然不同。对于大多数人来说，世界不过是一堆物质材料和一堆社会关系，简言之，世界是由有用的东西组成的。为了较好地利用这些东西，人们发明了科学、技术、经济管理制度、国家机器。而当这些东西不为人用的时候，人们就发明了宗教、巫术、革命和种种意识形态。如果这些还不灵，人们就发明出最后一种东西：玩世不恭、得过且过的生活态度。这就是弗朗西斯·培根的那句应当正确翻译为"知识就是权力"的名言发表以来，直至20世纪末尾，近代文化的全部演进过程。它以启蒙主义、理性主义之名奏出高亢的第一乐章，以科学主义、实证主义奏出单调沉闷的第二乐章，中经一系列的革命、战争和死亡，第三乐章奏出的竟是悲观主义、虚无主义的近代文明送葬曲，而这仅仅是随之而来的两次世界大战、冷战、大清洗、文革等世纪灾难的前奏曲！二战以后，世界文化进入了苦苦等待第四乐章的空白时期，《欢乐颂》

似乎永远也难以奏响了。

人们开始反思整个近代文明和近代世界观。近代世界是科学主义占统治地位的世界。科学主义的世界观认为，人类运用理性通过实验等方法得到的科学结果，可以运用到人类生活的一切领域，解决人类生活的一切问题。尽管这一盲目乐观的想法早已被古今哲人一再驳斥，但它仍是指导近代政治实践的基本思想。人们天真地以为，只要人类生活赖以存续的物质条件获得改善，人类的道德水准和精神境界就会随之获得提升。人们常爱引用那句似是而非的古语："仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱"（《管子》），然而实际情况并非如此简单：物质生活的丰富未必带来精神境界的提升，有时甚至常常呈现出相反的情况——伴随着社会道德水准的下降和人们精神生活的贫乏。人们开始思考：人类的物质文明和精神文明是不是遵循着不同的规律？科学是指导物质文明发展的规律，那么，指导精神文明发展的规律是什么呢？

人们发现，尚有另一种观看世界的方式。在这种目光中，世界不是作为可利用的对象出现的，正相反，实用性是对它的亵渎。世界以无限的伟大、神奇、完美出现在人面前。人对世界的态度应当是赞美它、敬仰它、护持它、仿效它，而不是贬低它、恐惧它、剥夺它、污损它、毁灭它。而这种世界观的核心是：信仰自然、宇宙、万物有它们本己的生命，人仅仅是众生命的一部分，世界不是掠夺的对象，而是与人平等的生命存在，人应当尊敬它、爱护它、和它亲近，与它对谈。这种世界观的前提是：相信宇宙有不为人知的、更不被人操纵的生命规律，也就是说，宇宙是神秘的。宇宙的神秘性就是拒绝听命于人的变幻无常的意志。宇宙的神秘性就是它的不可利用性和不可操纵性。在哲学意义

上，这是宇宙无限性和完美性的前提和证明。在美学意义上，这是让处于有限和不完美地位上的人类有所追求、有所创造。

人是宇宙之子、宇宙之友、宇宙的情人。近代以来人类在急功近利的实用主义世界观指导下，对自然生态和文化心态造成的双重破坏，实际上是将铁蹄伸向亲人、伸向自己的自戕之举。谁以知识的名义种下无知和野蛮，谁就收获双重的毁灭和空虚。培根那句名言的深刻性此时显露出来："知识就是权力"，所有既成的知识都对人类的心灵构成权力关系，如果人类的心灵不能在既成的知识之外，发展与世界的直觉接触的亲密关系，那么知识就成为枷锁，人类的心灵也因此受到扭曲。

与世界直觉接触的最佳方式是诗。作为一种广义的文化方式和文化精神，诗代表着人类源初的生命智慧，是人与万物相和谐的生命态度，是还宇宙以本然神秘的一种世界观。诗与神秘主义的本体同一，表现在：诗以本真的方式把握世界，它不自命能够理解世界，正相反，它把世界以本真的样貌呈现出来，它宣告自己对世界的不理解，同时认为这种不理解正是宇宙超越性、无限性和完美性的证明，也就是世界诗意性之所以产生的基础，诗的使命就在于呈现这种神秘。

二、诗：把握世界的神秘方式

人类心智的发展经历了数千年。然而从认识论角度分析，其把握世界的方式不外乎两种：一是功利的（理性的、科学的），一是诗的（想像的、神秘的）。两种把握方式虽并存于每一种文化中，但在不同的人中间所占的比重大为不同，由此形成了不同

的世界观体系。

功利主义把握世界的方式是首先将人从世界中分离出来，然后让人用理智能力去算计外在世界，探究其运作规律，进而达到对外在世界的占有和利用。功利世界观的核心是对待世界的实用主义态度。它宣称，只要是无用的，就是无价值的。而它所谓用处，则专指人的物质利益和外在可见的物质效果。

而诗把握世界的方式，乃是直观把握世界的方式：它要求人从自私的、功利目标中超越出来，进入一个想像中的更广大的世界。它在主客相融、主客同一的基础上诉诸人的感情，让人在直观感悟中去领会、把握宇宙的奥妙与真谛。这种直观的根本目标不是占有和使用世界，而是要人发展自己本性的纯真，从而与保持本真状态的整个宇宙相和谐。因此诗性世界观的核心是对待世界的神秘主义态度。

"昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏。"(《诗经·小雅·采薇》)从现代自然科学角度来看，这首诗全然不可思议：我来我去，这和杨柳、雨雪有什么关系呢？外物无情，物我两隔，何以一心相通？这种将本来不具备情感的外物，赋予浓厚的情感特征，即属人的本质，正是诗性世界观的根本特点。冥冥之中，仿佛宇宙苍穹有一双深情的眼睛在注视着人世间发生的一切：将士出征，杨柳含情；久役回归，雨雪含悲。人有人心，物有物情，人情与物情的和谐才是宇宙之至真、至善、至美。神秘主义就是这样以一双深情脉脉的诗意目光来看待世界。

这种世界观作为一种宇宙态度，是对天地万物的无限敬畏与爱慕，是坚信人心与天地之心本质相通，一山一河、一花一草，一木一石，均有其内在的生命、心灵和情感，这是宇宙存在的道德依据；

这种世界观作为一种生命态度，是将天人感应、物我相通、物我相融作为人生的最高境界，人不役使万物，也不为万物所役使，物我两无碍，同顺乎天命、同达乎温情，同汇入宇宙大化之中。

"乐意相关禽对语，生香不断树交花。"(宋·石曼卿)诗人为自己构筑了一个完全诗化的宇宙。这是一个无限绵延的温情世界。宇宙生命周而复始，永无穷尽。死亡从来不是终点，而只是大化流衍的一个环节，宇宙大生命的自我更新。

在诗人眼里，宇宙每天都是新生。一切空间性的事物，先与后，左与右、始与终，全被诗人推入无限绵延、不断川逝的时间之流中，从而获得无限持续的生命。动与静、得与失、荣或辱、生或死，在宇宙诗心、人的诗情中获得齐一。这是弥纶天地、充塞人间的磅礴宇宙之春，与人为善，与物为春，万物齐入"其乐也融融"的高超境地。

亨利·柏格森在《形而上学导论》中说："把握事物有两种完全不同的方式——我们不是反复思考事物，便是参与到事物之中去。"[4]

"反复思考事物"是科学把握世界的方式，这种方式的世界观基础乃是将世界对象化、客体化、实用化的功利主义。而"参与到事物之中去"是诗把握世界的方式，它的世界观基础则是将世界本体化、神秘化、诗意化的神秘主义。前者窥伺着、算计着、思考着事物，后者与事物内在的生命打成一片。

科学为人类生活提供了极大的便利，但伴随它的应用，它的世界观基础也在世界上广泛传播，成为近代主流意识形态，这就给人类生存带来最严重的危机：由于功利主义对待人类事务采取急功近利、浅薄短视的态度，人类赖以生存的自然生态环境遭到全面破坏，而功利主义标榜的不择手段攫取权力和财富的意

识形态，更使人类精神价值全面荒芜。

造成这种状况的部分原因是，本应有限使用的科学思维模式被无限地使用于人类生活的各个领域，从而造成了许多与科学实用理性相悖的领域中内在独特价值的衰落

如果我们把世界划分为经验层次和超验层次，前者是可把握、可操纵、可利用的物质层面，自然科学可以解决问题；后者是不可把握、不可操纵、不可利用的精神层面，它们的特质就存在于它们浑沌一团、氤氲一片、不可思议、合成一种随机性偶然性极强因而拒绝读解和阐释的紧密织体之内，对它们进行条分缕析的“科学说明”实际上是把它们从不可分割的系统中人为地分裂出来，从而伤害了事物内在的生命。

老子《道德经》开篇便是那中国文化中最深刻的十二个字：“道可道，非常道；名可名，非常名。”老子明确地区分了“可道”与“不可道”、“常道”与“非常道”，即世界分为可见的、经验的、理性的部分和不可见的、超验的、神秘的部分，前者是世界的现象和物质内容，属自然科学范畴，后者是世界的本质和精神内容，属于想像的、情感的、诗的领域。数千年以后，维特根斯坦仍坚持了这一基本的世界划分：“凡可说的都能够说清楚；凡不可说的就只能沉默。”[5]“可说的”包括自然科学层面的一切物质存在，均能通过理性思维获得说明；而“不可说的”，包括哲学、宗教、美学的东西，即诗“真正企图说出”的一切，却是不可言说的，只能对之报以沉默。因为那是神秘的。

宇宙的神秘性来源于宇宙的无限性。人作为宇宙中极其有限的生物，他在思考、描述宇宙的本质和终极意义时，必然面临巨大的困难。在时间上，宇宙无始无终；在空间上，宇宙广大无边。因此它存在的本质和终极意义很难被有限时空中的人所发

现和言说

现代思想家弗兰克·赫伯特(Frank Herbert)在《沙丘》中写到:“在人类无意识深处,有一种对有意义的逻辑宇宙普遍性理解的需要。但是,真实宇宙总是处在逻辑(观念)宇宙的一步之外。”[6]人类逻辑主义的思维定势源于人类利用世界的生存需要:他安排每件事情的次序,以便他的生活井井有条。然而宇宙进程绝非依据人类的逻辑运行。真实宇宙就在人类为它设计的逻辑次序的一步之外。爱因斯坦说:“场是怎样被测量的,场就是什么。”也就是说,科学实验的结果依赖于人类先行的测量仪器,只要你准备出同样的物理条件,被测物就呈现出同样的运行规律。因此,所谓的科学规律,只是有条件地靠近了事物真实,是事物在被测仪器的逼迫下呈现出的众多面貌中的一种。而科学主义的意识形态则将这一种面貌奉为放之四海而皆准的真理。

按照人类的逻辑,一个事物的存在必有其不可替代的本质、特性、价值和意义。然而,当思考整个宇宙存在的本质、特性、价值和意义时,人变得哑口无言了:宇宙为什么而存在呢?

“世界本质上是诗的,它的意义只是它本身。其重要性在于它存在,以及我们知觉它存在:这真是一项大神秘。”[7]世界是人的理智、思维、语言所无法全部囊括的整体。这就是世界的意义,世界的本质:即它是神秘的。它存在着,浑沌一团,朦胧一片,自在自足,不愿向外界透露自己的秘密。它不容争辩地设置了生命,并使用一切力量催促生命发芽,可当生命对此产生依恋时,它又将这鲜美的礼物一把夺回,不管你提出怎样的抗议。世界的神秘性来源于其无限性和具体时空界限内的人的有限性之间的巨大反差。很多情况下,它像一团事先(何时? 何地? 何

人？神秘！）缠好的绒线，你从中抽出任何一条（有与无？真与伪？善与恶？美与丑？），都会使这团绒线变成一团乱麻——即任何概括的片面性有可能伤害了它的无限整体性。

人把握宇宙全体的恰当方式是诗的方式，即以自己的心灵去体会、去领悟、去想像宇宙的本质和意义。诗的方式，不像科学那样宣称自己的发现囊括了一个命题下的所有内容，恰恰相反，诗以神秘的、留下巨大空白的方式、诉诸静默和感悟的方式，告诉你所有命题都不可能穷尽无限的宇宙，它让你沉静下来、停止言说，用深心去体会贫乏的概念逻辑之外的宇宙真义。

> 我们全和它们一起去了，进入沉默的葬仪，
> 无人的葬礼，因为无人需要埋葬。
> 我对我的灵魂说，静下来，让黑暗降临到你身上，
> 那将是上帝的黑暗。就像在戏院里
> 灯光熄灭，是为了让布景换下
> ……
> 在那些时刻，我对我的灵魂说，静下来，不怀希望地等待
> ……
> 不加思索地等待，因为你没准备好怎样思想：
> 所以黑暗将是光明，静止将是舞蹈。
>
> （艾略特：《四个四重奏》）

公元5世纪的神秘主义者伪狄奥尼修斯，也以同样的笔调描写了人类心灵这样一种神秘的、诗意的状态："于是他忽然离开了所见的事物和见到这些事的心灵，使那果真掌握了秘诀的

人投入这无知的幽暗中，在那里它是弃绝了一切语言的了解，这样由于他一切理解力的休止，他得依赖最高机能与那全然不可能认识的他合而为一，并由于他的无知而达到那超过知性的知识。……我们祈求他使我们可能达到那超过亮光的这个幽暗，并因弃绝眼光和知识才看得见，并知道了那超过一切眼见和理解的事(因为这把我们机能都停息了才能委实看见和委实知道)；又使我们可供奉超越性的赞美诗给那超越万有的他。这样，我们可以看到那原为万物之光所掩蔽的、伏在一切存在物中的超本质的幽暗。"[8]

由此，我们看到了神秘主义和诗的本体同一：二者都要求"理解力的休止"、"弃绝知识"、"停息机能"，在"无知"的"幽暗"(理性推究之心停止)中，与神秘的"他"(上帝，宇宙的本质和意义)沟通。神秘主义和一切诗性言说一样都要求超越语言，以获得超知性、超见解、超本质的不可言说的神秘洞见。骚动的心灵由此平静下来，在神秘的幻觉中，黑暗发出隐秘的光明，黑暗本身成为领悟的灵明，原先的明暗界限溶解了，化而为"至美至福"的安宁和明澈，这种神秘体验就像西班牙神秘主义画家埃尔·格列柯所为：他在作画时将门窗尽皆遮起，以免外界的光扰乱他的内心之光。在弃绝了已然定型化、僵化的知见之后，人与宇宙全方位、全身心的接触才可能恢复，在这种空灵莹洁的心境中，肉体、心智表面的静止恰是"灵"的舞蹈、活泼生机的流动运行之时。在超越的灵视中，万物森严的界限全皆打破、融通在一起，时间如水，万物幻化，玄妙无比……

在神秘主义的信念里，理性的"黑暗"恰恰是灵性、悟性的"光明"，它表明，一切高超的宗教、哲学和诗，都赋予人生以超越的神秘意义，从而为实现人生的真实超越准备出一种诗性智慧。

因此，神秘主义和诗的经验都是使事物“陌生化”（借用俄国形式主义的术语），但并非为了“增加感受的难度、延宕感受的时间”，而是相反，促使“感受”越过习规定见，迅速到达人的心灵，以促使“领悟”和“超越”的实现。

三、神秘主义：把握世界的诗意方式

神秘主义，从根本上来说，是一种把握世界、把握生命的诗性世界观。它如其本然地看待无限的宇宙，深知有限的人类对无限的宇宙的了解是极其有限的，宇宙作为无限存在，其本源、意义、过程和归宿是神秘莫测的。它为人类的理性划下了一个不可逾越的界线：在处理有限的、世俗的事务（人类物质生活诸层面）时，理性能发挥作用；在处理无限的、神圣的事务（如宇宙、生命、心灵等宇宙和人类精神生活层面）时，理性仅仅是条件而不是准则，在这些领域，诗意的、直观的、神秘的把握方式才是构筑人文世界和精神世界的基本精神。

神秘主义一劳永逸地拒斥了一切人为杜撰的意识形态独断论和意识形态乌托邦，拒斥了那些自称拥有绝对真理、知道宇宙规律和人类历史前途的人的狂妄和欺骗性宣传，拒斥了以人为谬说导历史于灾难的种种骗局和偏见。它不得不使用严正的逻辑来批驳一向以逻辑相标榜的人类理性：既然人是有限的，人除了想像，如何能确证一种关于无限的知识或学说？宇宙进程和历史进程的神秘莫测不正是其无限性的伟大证明吗？

神秘主义在肯定宇宙无限生命的同时，肯定个体的有限生命，认为个体生命只有汇入宇宙生命中，才能获得伟大深远的意

义。古代宗教神秘主义高悬"神"的境界让人去模仿和皈依，现代诗意神秘主义则以诗的直观为生命揭示出一个广大完美的宇宙境界，让人去领悟、去贴近、去创造。神秘主义是在人道主义的解放人性的基础上，提出完善人性、发展人性、提升人性、升华人性的人文主义理想。

神秘主义世界观以人的心灵为文化本位，它不以追逐外物、辩析外物为己任，而是将外物纳入心灵的广阔无垠的疆界。这种世界观是彻底诗意性的，它没有现代生活方式的匆促忙乱和心外驰骛，而显示出古典心灵的宁静安详；在它眼里，天公不言，玉成万物；桃李不言，下自成蹊；万事万物，水到渠成……这是对自身命运和宇宙能力的高度自信，它既与事物紧密联成一体，又不逾越万物自存的微妙分寸，它的最高境界是与神秘的宇宙本体合一。

神秘主义代表着超然的文化维度，它致力于人类心灵的提升。奥古斯丁在《论赞美诗》中说："我想那深渊可能不是人的理性能够理解的，它意味着，人可以达到一种心灵的深处，然后由上帝将它提升。"[9]而提升的方式则是机械认识论无法理解的神秘顿悟和豁然开朗。德国神秘主义思想家艾克哈特说："因为当我们在看得见的地方，我们并不就是和我们所见的对象在一起。当我们注意某物时，恰恰是我们与它分离。问题在于这样一种看法：上帝是不可寻见的，除非失明；不可知道，除了无知；不可理解，除了愚蠢。"[10]这个神秘莫测的上帝，实际上象征着不可思议、广阔无边的宇宙无限存在本身。自然的事物由于其超出了人类理解的范围，便获得了超自然的文化形式，这一过程也就是由自然直观到想像再到超自然直观的诗的升华过程。

神秘主义是对宇宙的诗化。所谓"神"、"上帝"，实际上是人

对宇宙全体的终极想像和赞美,宇宙从根本上说是超越了理性把握能力的、神秘的想像诗篇。神就是宇宙无限之美、奇妙之美、奥秘之美。

从古至今,一切巫术诗人、神话诗人、宗教诗人、浪漫诗人、一切对宇宙秩序之非人工的和谐完美心生赞叹的无名诗人们,以诗的方式虚构出关于神的信仰、崇拜、神话、宗教、巫术、哲学、艺术,都是为了服务于崇高伟大的文化目的:"上帝"之树立、服务于人解释自身、安顿自身的需要,保罗·蒂利希称之为"人的终极关切"。如果没有这种解释,人的存在顿时丧失了价值、意义和依据,人刹那间变成了一群朝生暮死的蜉蝣生物,痛苦、迷惘、堕落、麻木、野蛮由此而生。在一种文明中,没有比树立或毁坏一种信仰更重要的事务了。陀斯妥也夫斯基在《卡拉玛佐夫兄弟》中说:"既然上帝不存在,一切都是允许的!"萨特认为,"这是现代历史的开端"。没有超验的价值依托,人世的善恶立刻丧失了评判的标准。在《罪与罚》中,一个穷大学生为钱杀害一个放高利贷的老太婆而受尽心理折磨和良心谴责,而当代中国的一个出租汽车司机因被抢劫,竟加入了抢劫团伙,他们沿路抢劫杀人,其残忍和荒诞达到了令人难解的程度……

世界丧失了神性,也就丧失了文明的基础和道德的基础。因为人有所敬畏,才会规范、约束自己的行为,由此,人建立了文明。历史学家汤因比指出:"文明形态就是其宗教的表达方式。"换言之,一种超越自然和动物性生存的、广义的宗教精神是文明的根基,更是不同文明形态具有不同的文化表达方式的核心因素。中国文化主静,因而形成了以敬畏"天"为基本精神信仰的、不违自然法度的诗意文明。西方人好动,认为"什么都不过分"(希腊名言),所以必须树立起一套严格的宗教信仰以惩恶扬善、

规范寄托人心。在各自神秘主义信仰的基础上，东西方建立了各自伟大的文明。

汤因比透彻地指出："我所讲的宗教就是指一种人生态度，即在宇宙之神秘和人在其中的作用这些重大问题上，给予精神上满意的答案，并为人在宇宙间的生存提供切实的训诫，从而使人们能够克服人之为人所面临的困难。"[11]也就是说，神秘主义的目标在于给人一个"精神上满意的答案"，以便人类认清自己在宇宙中的位置，认清生命的价值和宇宙的意义。因此它是彻底人文性的，是对人合理地使用他的生命的一种深刻的人文关切。"人之为人所面临的困难"在于，宇宙神秘而无限，人类无知又有限，人是像动物那样生存呢，还是发展自己的精神，创建自己的人文世界？这是每个重要的文明关头，人类要扪心自问的：是图一时之欢呢，还是克制小我、私我、俗我，提升个体生命，培养对宇宙无限存在的信仰和自身生命的神圣意识，人超越自身、升华自身，让自己进入廓然大公之宇宙境界，塑造出伟大、完善、美好的大我、真我、圣我，并从中享受到真正的幸福？

神性世界观不同于世俗世界观的地方在于，它不以满足人的物质欲望为满足，它还要发展人的精神世界，使之趋向伟大崇高的目标和深厚完美的生命境界。物质欲望的满足仅仅是文明生长的条件，却不是文明生长的动力和目标。文明生长的目标是让人脱离动物界，获得永恒完美的精神生存，而它的动力则来自于人渴望超越有限、进入无限的神秘冲动和审美冲动。

汤因比认为，文明的生长需要生命冲动和生命力的成长，其中杰出人物以退隐的方式直觉神秘的宇宙灵魂，以创造性的工作打破了人类生活自我消耗的恶性循环，为文明的成长开出新的局面。其中，诗歌、音乐、艺术是"灵魂与上帝相交往的通

道。"[12]也就是说，古今圣贤直觉浩然的宇宙生命，用创造性的言语和行为给人类标举出一个伟大的境界，从而打破了一般民众自我消耗的生活方式，引导着人类的生命冲动向创造文明的道路前进。而广义的诗，正是在一个伟大而神秘的精神境界上与宇宙全体融会交流的途径和象征。

作为一种统一的世界观，神秘主义将彼此分裂的人类见解熔于一炉：在本体论上，它宣布宇宙的神圣性，人生活于这样的宇宙中是伟大的、崇高的、有意义的，因而成就了一个神圣庄严的世界；在伦理学上，它宣扬天道的正义性、公正性和人类天性的同一，神明察秋毫，惩恶扬善，所谓"天网恢恢，疏而不漏"；它宣扬人类间的互助互爱，将一种博爱的感情注入人间，因而成就了一个良善友爱的世界；在美学上，它赋予人类直觉宇宙生命和宇宙灵魂的诗意能力，因而成就了一个光明美丽的世界：

没有人
倾听我们；
血的轻微的呼吸！

我的手，使树枝
在你的腰上
开花。

许多动物
在植物、石块和水中
迎风生长。

（夸齐莫多：《不再想起死亡》）

圣洁的寂静、血液与生命的呼吸、春天、树枝、情人的美，爱之抚摸，情欲，动植物、水、风……诗以秋天般的纯净，构筑出一个纤毫不染的美丽世界：一丝丑恶也难容其间，这是神所开创、人所护持的庄严世界。

神秘主义赋予这个世界以高度的神圣性、诗意性和人文性。它滋养人向善向美的灵魂，使个体生存致力于"与神并肩"的伟大境界。波拿文图拉具体描绘了这样一种博大心灵的成就过程："上升至神的六个阶段，使我们起于深渊而直达苍穹至高之处，由外形转入内心，由暂时而成为永久——那六个阶段是：感觉、想像、悟性、理智、明慧、以及心灵最高之点，即良心的豁朗。"[13]

神秘主义用诗情将一个短暂的世界改造成一个永恒的美的世界。神保障了人的肉体死亡之后的精神永生，驱逐了死亡和虚无对人的心灵的重压。神秘主义诗人特拉赫恩说出了确立信仰（无论是宗教或非宗教的）后人的心灵的清新和喜悦："每天早晨你在天堂中醒来；发现自己置身于你父亲的宫殿，环顾着天空、地球，呼吸着充满天上欢乐的空气。只有在此之后，你对世界的享乐才是正当的……当大海在你的血管中流动之时，当你以天空为被、以星星为邻之时，你会感到自己是整个世界的唯一继承人，而且因为人人都属于这一世界之中，你会感到每一个人都和你一样是唯一的继承人。只有在此之后，你才能正当地享有世界。"[14]

神秘主义，作为一种诗性世界观，它不像功利主义、实用主义、虚无主义那样，把世界当成工具和玩具，拆卸开、弄明白、消耗掉、粉碎掉；而是将世界当成神，顶礼膜拜之，衷心赞美之，它

要人发展自己的德行，以不愧于天之造物——人的称号。人既不是宇宙的奴隶，也不是宇宙的主人。人是宇宙的儿子、宇宙的朋友，宇宙的情人。人与宇宙共一个生命。永恒的，神秘的，不可穷尽的，完美的，生命。

世界就像他的永恒，
我的灵魂在其中漫步；
我们看到的一切，
都和我谈心叙语。
生命之海如同美酒，
在我心中奔流。
在世界上我一无所知，
除了神圣的上帝。

（特拉赫恩：《奇迹》）

牛津大学比较宗教学教授杰弗里·帕林德尔将神秘主义思想的意义概括为："神秘主义并不是在填充那些尚未由科学填满的裂缝，相反，单是它对事物根本上的神秘统一性的确信，就会提供所有学科所依赖的秩序和连续性。"近现代世界是以西方模式建立起来的科学崇拜的世界。而科学只是提供出物理世界的片断观察，却不能提供出统合人伦和物理的完整统一的世界观，尤其不能为人安身立命之所在——世界和人的存在意义及价值提供合理的说明。将科学观察的片断连缀为一个不可分割的和谐整体，其中一切生命存在的价值和意义获得合理的解释与安顿，需要与科学主义的实证精神和实用主义的功利精神不同的文化方式和精神方式，这种方式的核心是一种诗性的领悟力和

想像力，一种诗性智慧。正是这种智慧，构成了一切真正的哲学、宗教、信仰和审美的基础。

神秘主义是把握世界的诗意方式。它体现出一种领悟宇宙和全部生命存在的价值和意义的独特的诗性智慧。许多杰出的科学家也发现：在科学探索的尽头，是无法用语言表达、无法用理性推究的、蕴含在无限宇宙秩序内部的神秘的和谐、神秘的美。今天，科学哲学的进展已推翻了科学主义和神秘主义水火不容的观念。神秘主义，正成为全部科学观察、哲学思辨、人对无限生命存在的“洞见”（宗教、文学、艺术）、人的诗意生活方式和生命智慧的思想源泉和价值源泉。

四、诗意神秘主义：塑造完美的生命

诗与神秘主义的结合创造出一种诗意神秘主义的世界观。它赋予人想像、解释、描绘自己在无限宇宙中的位置的最本源的能力。它使世界在人的眼前呈显出神圣、神奇、神秘的美的样貌。它在一个对个体而言十分短暂的世界里，赋予了人类生活以神圣和永恒的意义。作为一种生命态度和人文理想，诗让人以宇宙全体为榜样，提升、完美生命，让生命迸发出创造性的光辉。

中国神秘主义认为，万物生长靠天地宇宙一体之仁的普化，神秘造物以仁爱之心、无私之情造就万物的生命，大化流行、生生不息。人心也秉此“善端”，有待后天教化、涵养，使人心之仁自我发明出来，遂成就一个人道的世界。因此，中国思想认为，赋予人性以任意扩张的自由是危险的，主张以人文教化的方式，

让人的心灵对天地神灵、祖先圣贤怀有敬畏之心，因而敬仰天地造物的伟大仁德、神灵普化万物、成就生命的圣德、祖先圣贤开物成务、构筑物质家园和精神家园的伟大业绩，从而使人性不向物欲发展，而向人文境界发展，由此成就一个温柔敦厚的人文世界。

作为中国人文主义和诗意神秘主义文化传统的主干，儒家将"诗教"置于人文教化的重要地位。这是因为，"诗教"的根本作用在于，使人性在成长之时就有所依凭、有所敬畏，使人的情欲有所约束、有所收敛，并向和善美好的方向发展。这与现代文化重知识轻人性少敬畏的特点形成鲜明对照："子曰，入其国，其教可知也：其为人也，温柔敦厚，诗教也；疏通知远，书教也；广博易良，乐教也；洁静精微，易教也；恭俭庄敬，礼教也；属辞比事，春秋教也。"（《礼记·经解》）诗、书、乐、易、礼、史，六教中，尤以诗、礼、乐三教为中心。孔子曰："兴于诗，立于礼，成于乐。"诗教被置于六教的首位，因为它与人性的觉醒和保持密切相关。人性的萌芽生长"起"于诗中，就保持了人之为人的"温柔敦厚"的本性，从而与违背人性的乖张暴戾无缘；"礼"是文化的习养和对天命、祖先、圣贤的敬畏。"礼"的内涵有三：一曰敬天地；二曰敬祖先，三曰敬圣贤。人要在礼的祭祀敬拜活动中涵养自己的人性，使自己成为不愧于天地之钟秀、祖先之传承、圣贤之教诲的"君子"。乐教的核心是"神人以和"，即使人在音乐的和谐中感悟"天地之和"，顺乎天命，同乎大通，发愁抒忿，以乐天年。

这样，中国的"教化"体系以诗开其端，以对天地神灵的敬拜活动（礼），即融宗教、伦理于一体的神秘主义续之，终止于"乐"（广义的诗）。这种"诗化"活动的核心在于："故礼之教化也微，其止邪也于未形。使人日徙善，远罪而不自知也。是以先王隆

之也。易曰:君子慎始,差若毫厘,谬以千里,此之谓也。”(同上)中国教化的重心在于防微杜渐,潜移默化,以诗化活动代替包含宗教活动,使人性获得保持与发展。故中国人对“诗”的本质看法是:“诗者,持也。持人性情,使不失坠也。”(《说文解字》)“诗可以兴,可以观,可以群,可以怨,迩之事父,远之事君,多识乎鸟兽草木之名。”(《论语》)在孔子的这个著名定义中,诗被赋予在整个文化活动中的很高地位:大处着眼,它可以“事父事君”;小处着眼,它可以“多识乎鸟兽草木之名”;它既可以“兴起”文化,启发、保持、雕琢人性(兴),也可以考察天象、人文、世态、人心(观),更可以整合人伦、发抒感情,寄托人生(群、怨)——诗是人性的开端,涵养,保持和完成,生存真理的美妙宣示。诗教让人成长在一个诗的温柔敦厚的世界中,远离邪恶、自趋良善,让人的心灵成熟于诗的纯净光辉中,再去努力创造一个诗化的、良善美妙的世界。

诗是对语言的超越。神是对万物的超越。这一超越并非宗教意义上的,而是文化意义上的:诗通过对语言的超越进入无言的玄妙境界,神通过对万物个体的超越,提升万物进入超个体的宇宙大生命之中。诗是世界的神化。神是世界的诗化。

当生死大限来临,人们无法解释自己对世界的依恋时,生命的意义自行浮现了:万物在弥留之际强睁濒死的双眸,看一眼最后的世界——因为它太美了。这是每个心灵蕴藏的素朴的诗:在生死关头,它揭示了人性渴望不朽的冲动,揭示了万物共同的运命,揭示了世界如渊海般的神秘:超越局限,进入永生!诗是一切生命的永恒的超越性激情。神秘主义则是表达这种超越激情的诗性智慧。

注 释

[1]《培根全集》1825年伦敦版,1卷254页。

[2]转引自《哥伦比亚美国文学史》,882—889页,四川辞书出版社,1994,成都。

[3]《启蒙辩证法》导言,四川重庆出版社,1990。

[4]《20世纪法国思潮》商务印书馆,1987,北京。

[5]《逻辑哲学论》结尾。

[6]转引自《自组织的宇宙观》,351页。

[7]奥尔德斯·赫胥黎,转引自《诗人谈诗》三联书店,1989,236页,北京。

[8]伪狄奥尼修斯:《神秘神学》。三联书店,1998,北京。

[9]转引自 Partrick Grant: Literature of Mysticism in Western Tradition, London, 1983. P18.

[10]R. B. Blakney英译:Meister Eckhart, 1941,1卷186页。

[11]阿诺德·汤因比:《选择生命》,287—288页,英国牛津大学出版社,1976。

[12]阿诺德·汤因比:《历史研究》英文版,102页。

[13]《中世纪基督教思想家文选》,393页。

[14]特拉赫恩:《沉思的世纪》第一章28—29页,转引自《世界宗教中的神秘主义》,187页。

第3章

神秘主义：一个诗性世界观（下）

人类始终处于宇宙中极其有限的地位。广阔浩瀚、无始无终的宇宙以其高度无限性呈现在人面前，神秘感因此成为人类生命体验中最基本的部分。将这种情感以美的方式呈现出来的人，就是诗人。诗人坚信，对宇宙神秘性的感受将使人获得一种"诗的精神"和"诗的智慧"。

一、神秘性就是宇宙的无限性和生命的诗意性

神秘感是人类最原始，也是最深沉的情感。爱因斯坦说："我们所能有的最美好的经验是神秘的体验。它是坚守在真正艺术和真正科学发源地上的基本感情。谁要是体验不到它，他就无异于行尸走肉。……我们认识到有某种为我们所不能洞察的东西存在，感觉到那种只能以其最原始的形式为我们所感受的、最深奥的理性和最灿烂的美——正是这种认识和感情构成了真正的宗教情感。……这种深挚地、直觉地深信存在有一种更高的思维力量，显示于不可思议的宇宙中，这就是我的上帝的定义。"[1]神秘感赋予人的心灵以深邃与悠远，赋予世界以神圣

与庄严、伟大和奇妙，它让人把一个内在荒凉的物质世界提升为一个充满感情和美的世界。这正是神秘主义思想之所以源远流长并深入人心的内在原因。

神秘主义是先民开拓外在世界、整合生存经验的思维模式，更是人类满足自己的精神世界与情感世界的一种需要。当大自然的风雨雷电、火山喷发等奇特现象使人震惊，四季变迁、生死荣枯使人困惑时，神秘主义首先担当了解释世界的任务。就人类的特点而言，世界获得了解释，也就获得了安顿。缺乏安全感的世界被一个获得“合理”解释的世界所代替。

神秘主义是关于宇宙本质的独特的思想体系。这种体系坚信世界的本质和意义超乎人的思考和言说的能力之外，而恰恰这个不可思议的本质和意义，又是人类思想和生存必不可少的对象和内容。因此，人应当在理性思维和逻辑言说之外，去领悟这一本质和意义。毫无疑问，这种领悟的根本特性在于它的诗意性。诗，作为一种广义的文化精神，就是以有限的存在方式（语言）指向那无限的存在意义（神秘），从而实现了对现实的超越。诗所标举的生命境界是个体最终超越自身，与无限广大神圣的宇宙本质（神）融为一体。

《简明不列颠百科全书》卷七对“神秘主义”的定义如下：“神秘主义的目标是与神融为一体；神秘主义修行通常分为四个阶段进行，即涤欲、洁志、澈悟和神人交融。神秘主义修行就是返回人的本原，防止人神进一步相疏。神秘主义认为，人为了在纷纭混乱的世界寻求平衡，极其需要发现人格中的非物质内容……神秘主义就是过有深度的生活……神秘主义是融修行与秘传知识为一体的一门学科，是上升到最高水平的个人宗教。神秘主义可以与宗教有关联，但并非必然如此。……根据这个

词(Mysticism)的本源和它的某些特征可以认为，神秘主义是研究某种隐秘生活的科学。……"[2]《大美百科全书》(卷 19)的定义大致如下："神秘主义是一种对宇宙本体的直接领悟的经验。……它既是一种广义的宗教现象，同时又几乎可以和任何一种形而上学相联系，……"[3]《西方哲学辞典》的定义如下："神秘主义是对超自然力量(神或其他生命的统一原则)的信仰，相信能通过启示和直觉的方式与之交往，合而为一。方法有二：或借助信仰，经过祈祷、修行诸阶段，与神合一；或认为神寓于人心中，借助自我反省，就可以彻悟宇宙的奥秘……"[4]

这些定义表明了神秘主义的一些基本内容和思想特征：神秘主义追求对宇宙本体的直接领悟，追求与宇宙本体(神)的彻底融合，其实现途径是依靠人的直觉，其心理作用是让人在纷纭混乱的世界中获得精神平静，其修行方法各各不同，但要点都在于涤除物欲，使人格中的非物质内容获得升扬，等等。

神秘主义有多种表现形式：巫术神秘主义、宗教神秘主义、哲学神秘主义、美学神秘主义、神话神秘主义、语言神秘主义、诗学神秘主义……每种神秘主义在各个文化领域的表现也不尽相同。

神秘主义是人类最早的哲学活动。这种活动在人类有语言之前便已存在，它最初表现为先民对气象万千、威力无比的大自然的无限敬畏与崇拜，表现为人类对生死存亡、四季轮回等自然现象的本质的最初思考。

神秘主义解释世界的第一批成果便是最初的巫术与神话，这些巫术仪式与神话传说以带韵律的言辞、神秘的舞蹈和歌唱、奇特的图腾崇拜和符号象征、占卜、祭祀等形式，直接催生了人的语言和诗。这是神秘主义发展的第一阶段。

如果说巫术是对在自然中一种巨大而微妙的神秘力量(这种力量常常以令人恐惧的形式出现)的安抚的话，神话则是人们在恐惧之余对世界何以如此的一种探索与解释。对自然威力的恐惧和对诸如衰老、病痛、死亡等现象的恐惧如一道强光，开始照亮人们的生存。最初的哲学思考由此开始，文明从痛苦里诞生。同时，敬畏也被崇拜所代替。这是神秘主义发展的第二阶段，即哲学与宗教阶段。神秘主义的第三发展阶段，即在更高层次上重返远古诗性智慧阶段。

维柯曾在《新科学》中对这种"诗性智慧"作了精辟的阐发："因为根据人类思想史来看，玄学女神是从各异教民族中的真正人类思维开始的。……诸异教民族最初创始人的那种心灵态度，浑身是强烈的感觉力和广阔的想像力。……这种诗性智慧，……无疑就是世界中最初的智慧。"[5]"在推理能力最薄弱的人们那里，我们才发现到真正诗性的词句。这种词句必须表达最强烈的热情，所以浑身具有崇高的风格，可引起惊奇感。"[6]"智慧是从缪斯女诗神开始的。……缪斯最初的特性一定就是凭天神预兆来占卜的一门学问。……再后来'智慧'一词是指对自然界神圣事物的知识；……因此也叫神的学问，……保存人类就要靠人们普遍信仰一种有预见的神道。……"[7]"最初的神学诗人们就以此方式创造了第一个神的神话故事……对进入他们视野的全部宇宙及其各部分，他们都赋予生命，使之成为一种有生命的实体存在。"[8]"最初的人类都用符号说话，自然相信电光箭弩和雷声轰鸣都是天神向人们作出的一种姿势和记号。……他们相信天帝用这些记号来发号施令，这些记号就是实物文字，自然界就是天帝的语言。各异教民族普遍相信这种语言的学问就是占卜，希腊人称之为神学，即神的语言的学问。"[9]"诗所特有的材料

是可信的不可能(credible impossibility)。"[10]

维柯指出，"诗性智慧"是世界各民族最原初的、最本源的智慧，这种智慧的特点是强烈的感受性和广阔的想像性。它起源于远古占卜，发展为神话，这种神话具有情感性和符号化(象征性)等特点，是万物有灵论的原始信仰的产物，而人类得以保存，就依赖于建立这样一种"普遍信仰"。维柯以"可信的不可能"来说诗，一语道尽诗性智慧所蕴含的神秘主义精髓：理智上知其"不可能"，感情上却觉得"可信"，这二者间形成的微妙张力，激励着人类为了与永生不老、不断更新的自然世界相对称，以"可信的不可能"的诗的精神，去创造一个抗拒死亡和衰退的、无限发展的人文世界。

神秘主义是将宇宙无限性和人生有限性加以对举，从而赋予人敬畏神明、敬畏宇宙、敬畏自然的生命智慧，赋予人以宇宙为榜样、将有限的生命提升到无限的宇宙境界的诗意创造精神。神秘主义是人与宇宙之间诗意关系的思想，是人在宇宙中的诗意境界的学说，是生命价值与终极意义生成的"诗学"。

如果说，本论著"诗性智慧"的观念可以归结于文艺复兴时代意大利的人文主义者维柯的话，那么，"诗性世界观"的提法可在现代生命哲学的代表人物狄尔泰那里找到论述的佐证。

狄尔泰所面临的时代课题至今仍未解决：近代以来，自然科学取得了长足的进步，人文学科的发展却不能令人满意。人文学科不仅深深地束缚在形而上学之中，而且，新兴的自然科学也构成了对人文学科的束缚。在自然科学的冲击下，人被等同于物，自然科学的研究方法充斥了人文学科。人文学科毫无独立性可言，人的独立性也因此受到了威胁。

狄尔泰准确地诊断了他的时代的人文"疾病",他以"完整的人"反对抽象的理智动物,用"精神科学"的独立性,抗衡自然科学的冲击。捍卫人的独立性和完整性就成了狄尔泰终生为之奋斗的学术、文化目标。

狄尔泰的认识论始于两条"最高原理"。一条是"现象性原理",根据这一原理,外部世界是主体的意识事实,都从属于主体的意识的条件。狄尔泰反对近代哲学将物质与意识截然分开、对立起来,并且徒劳地分辨谁是第一性、谁是第二性、谁决定谁的决定论和独断论的困境,认为物质与意识密不可分,物质是主体意识中的物质,意识是主体关于物质(客观存在)的意识,二者统一于人的生命,统一于人的"生命体验"。

另一条可称为"整体性原理"。根据这一原理,意识事实的关联是一种心理学关联,这种关联包含在人的心理生命的整体中。因此,对意识事实的任何分析,都不应像近代主体形而上学那样,只着眼于理智,而应着眼于包括了知、情、意在内的心理生命之整体。狄尔泰把对意识事实整体内容及其关联的分析称为"自我反思"。哲学的基础不再是"知识论",而是"自我反思"。近代以来科学主义、理性主义、实证主义对人的理解,都是抽象的、枯燥的、实用的,远离人的现实。在这样建构起来的人类主体的血管里,没有真实的血液流淌,有的只是作为理性活动的稀释了的"理性汁"。

狄尔泰变"说明心理学"而为"描述心理学",用以说明人的生命。这种心理学不是立足于假设,而是立足于体验。在他生命的晚年,又实现了从心理学到生命解释学的转变。狄尔泰区分"形式范畴"和"现实范畴",后者是为"精神科学"所独有的范畴。现实范畴或生命范畴源于体验,源于生命。基本的现实范

畴是生命、体验、意义、价值，这些都是有别于理性判断的主观判断，它们的意义在于不可或缺、不可替代的人文意义。其中，人的生命体验处于人文意义的核心："体验是一种独特的、与众不同的方式，在这种方式下，实在在那儿为我存在。"[11]就是说，体验是一种把握或占有实在的方式。它的独特性在于它以一种非主客分立的方式直接把握现实。这种直接把握也就是诗的直觉把握方式，因此，诗的体验在人的生命体验中又占据核心地位。

狄尔泰哲学的核心是人的感性生命和它的历史境遇。他认为，哲学的对象是物质与精神的统一体——生命。然而，生命的核心，并非盲目的冲动，而是人的精神性、历史性存在。"生命作为相互影响、时间相续的事件，就是历史生活。""生命以及生命的体验是对社会—历史世界的理解的生生不息、永远流动的源泉；从生命出发，理解渗透着不断更新的深度……"。而把握生命的认识范畴是领会、解释和体验。领会是把握一种交互传达的意义：我们认知一幢房子，我们领会朋友的微笑。因此，领会就是认出对象中的自己。对人的生活世界的研究犹如寻找一首诗的意义，而不可能像自然科学那样仅仅去测定。体验的本体论规定表现为人无法摆脱的生命内容：命运、虚无、死亡。不可把握的命运总在追逐每个人，造成生活世界的不稳定感和虚无感。死亡规定了时空中一切生命的有限性这一最终本质，人因此更萌生了超越有限进入无限的深层神秘欲求和与自然销蚀一切的力量相抗衡的意志。

针对近代主体形而上学的主客分立模式，狄尔泰提出，人总是通过知、情、意三个方面展开和世界的关系。在认识关系中，人们寻求关于世界的知识；在情感关系中，人们对世界作出评价；在意志关系中，人们将世界作为行动的舞台。面对"世界和

生命之谜"，人们必须寻求对生命和世界作首尾一贯的解释，必须寻求知、情、意的统一。这种统一就是世界观。

狄尔泰从文化体系的角度将世界观区分为宗教世界观、诗的世界观和哲学世界观。在宗教世界观中，意志居于主导地位；在诗的世界观中，情感居于主导地位；在哲学世界观中，认识居于主导地位。宗教、诗和哲学面对共同的"世界和生命之谜"，以不同的方式满足人的形而上学冲动。

对于人来说，世界总有一副"不可思议的面孔"。狄尔泰称之为"生命和世界之谜"。人总有生、老、病、死，总要遭受与亲人分别的磨难。在自己的生活里，在历史中，人们随处可见非理性的力量和盲目的机遇在起作用。于是，生活在世界中的人们便会不断地提出这样的问题，生命是什么？世界是什么？生命和世界的关系是什么？这就是人的"形而上学的冲动"。这种形而上学冲动需要一种世界观，即要求人们首尾一贯地对世界作出解释，评价世界的意义，从而确立自己的行为准则。

宗教生命经验的特征是"在与不可见世界的交往中寻求最高的和绝对有效的生命价值，从这种交往的不可见的对象中寻求绝对有效的最高的效应价值，从中寻求一切幸福和喜悦"，"而且，一切行为的目标和准则必须由这个不可见的对象来决定。"[12]宗教世界观以与不可见世界的交往为特征。宗教世界观和哲学世界观一直有着十分密切的关系："犹太基督教的一神论，中国和印度的泛神论……是形而上学的准备阶段和进一步发展的基础"[13]。狄尔泰准确地概括出中国世界观的哲学内核和宗教精神：泛神论正是中国神秘主义的核心内容和思想特色。

狄尔泰精确地把握住"诗"由有限事物出发，最终达到无限

境界(一般意义)的审美特质、哲学特质和文化特质:"在某种特殊的东西中并从有限出发,每一门艺术都使人看到超出这个特殊对象的关系,从而赋予这一对象一般的意义。"在各门艺术中,狄尔泰特别重视和强调诗的作用,认为诗具有表达一种文化的整体世界观的功能。在他看来,"所有其他艺术都局限于对感觉对象的想像","只有诗能自由地支配现实和观念的整个领域,因为在语言中,能够表达可以出现于人心的一切——外部对象、内部状态、价值和意志规定"。"如果说在艺术作品中世界观得到表达,那就是在诗中","在各门艺术中,只有诗和世界观有一种特殊的关系。"[14]

诗借助于想像,它一方面"将灵魂从现实的重负下解放出来,同时又向灵魂显示现实的意义",每一部诗作都包含了超出语言符号之外的东西。诗源于生命,它必然在对一个特殊事件的表现中表达诗人的生命观。真正的诗人总是将关于生命的诸观念联系起来,形成对生命的首尾一贯的和普遍的解释。诗不是根据超自然的力量,即不是从与不可见世界的交往中理解生命,诗人从生命的本质直接获得自己的生命观。诗是"从生命本身理解生命"。所以,"诗是理解生命的喉舌","诗人是了解生命意义的先知。"[15]狄尔泰精辟而简洁地概括出诗性世界观的特质:它既不像宗教世界观那样,渴望与超生命的对象交往,也不像哲学世界观那样,将生命概念化,而是以直观的方式去理解生命,这是最贴近生命本质的理解方式,因此,诗是理解生命的喉舌,诗人是理解生命的先知。

狄尔泰指出,诗不同于宗教世界观,因为"它是公正的、客观的,永无止境地吸收一切现实。它对自然和事物的终极关联的客观态度始终为的是进入生命意义的深处。"诗也不同于概念化

的哲学世界观。“诗的生命观的结构完全不同于哲学世界观的概念的组合”,因而“不可能发生从前者到后者的合乎规律的进展。”[16]

以此标准来衡量神秘主义,我们发现它作为一种世界观的诗性特质:它与专断的一神论宗教不同,主张万物皆神,这实际上是肯定了宇宙万物尤其是一切生命存在的价值合理性。它从神圣的方面去理解生命,但并不认为有一个人格神创造并主宰着万物。相反,它从感性的、审美的、直观的、诗意的生命方面,去把握神(宇宙无限性及其意义),这归根结蒂仍是对生命的把握,只不过这种把握企图在更高的、更神圣的意义上和全宇宙的规模上,来肯定生命的价值和意义。这正是诗由有限事物向无限境界飞升的观照方式和表达方式的翻版,是人类源初智慧和诗性智慧的表现。神秘主义是生命的诗化与圣化。

二、以神的名义赞美生命:神秘主义是一种生命主义

透过宗教、神话与巫术的外壳,我们会发现:与一切文化成果一样,神秘主义思想的终极关怀不是神,而是人。它以超越生命(神)的方式肯定生命、张扬生命、赞美生命,它之所以从反面来这样做,是因为它不以消耗生命为满足,而是要提升生命,它高悬一个伟大的生命理想——神,让人以神为榜样,去创造世界、完善世界。

神秘主义是一种生命主义。从以下神秘体验的分析,我们可以发现:神秘主义不是对一个空洞的神灵世界的肯定,而是对这个我们生活于其中的真实世界的最高赞美与热爱。

人类的神秘体验将世界体认为诗：人往往在夕阳西下、江海浩瀚等壮观的景象中看到宇宙生命的无限神奇、伟大和完美，并赞美其为"神"："穿过一个空旷的空地，脚下是雪后的泥泞，眼前是黄昏的景象，头顶是阴沉的天空，……我充分享有一种无尽的快感……在这个林子里，是一种永恒的青春。在这一片片上帝造育的林子里，是出自上帝之手的一个得体而圣洁的王国，是一派四季常在的欢乐……伫立在空旷的大地，……我的头脑被舒心的空气沐浴一新，腾跃于无限的空间，……此情此景之中那自然的我顿然消失了，我变成了一颗明亮的眼睛；我是无有；我看到所有；'宇宙存在'之流透过我的全身；我是上帝的成份，上帝的颗粒。"[17]

神秘主义往往展现出人类心灵的丰富、温柔和深刻：一位基督信徒描述过这样一段体验："有一天，我正坐在一个小教堂里，沉浸于祈祷与深思的欢乐之中，骤然间，我感到体内有一团异常而舒心的火焰。我久久地猜想着这团火焰由何而来，我终于靠体验得知，它来自创世主而并非来自造物，因为我发觉这火是那样的舒心、那样的饱含热量。"[18]

神秘主义给人以超乎寻常的坚定信念，使人成为伟大的圣徒。阿维拉的圣特雷萨（St. Teresa of Avila, 1512—1582）叙述过她的一次体验：在一个节日仪式上，"我正在祈祷，这时我看见基督就在我身旁——或者更准确点讲，我意识到他就在我身旁，因为我无论用肉体的眼睛还是用心灵的眼睛都没有看到任何东西。我觉得，他紧紧地挨着我，而且我看到的就是他，和我感到的一样，他和我说话。……在这段时间里，耶稣基督看来一直在我身边，但由于这不是一种想像出来的幻觉，我搞不清楚这是一种什么形式，我十分清楚地感受到的就是，在这段时间里他一直

在我的身边，并亲眼目睹着我正在做的一切。”[19]

神秘主义给人以终极真实（真理）的稳靠感和皈依感。比如，中世纪后期德意志著名的神秘主义者库萨的尼古拉（Nicholas of Cusa，1401—1464）曾讲过他的一种经验：“从你的这幅圣像，我看出了你的面容所暗含的真理，它是在一种遮蔽、一种限制之下而显露出来的，而我看得出来这种真理，并非是用我的肉眼，而是用我的心灵和我的理解的眼睛。你的真实面容，是不受任何限制的，它所具有的既不是量也并非质，既不是时间也并非空间，因为它是绝对的形式，是众面孔之面孔。……”[20]

对于印度教、佛教徒来说，神是生命的彻底解脱与宁静：“初次入定，声音停息了；二次入定，推理与深思停止了；三次入定，快乐停止了；四次入定，振奋与呼吸便停止了；对于进入无限空间的人，形式的感觉便停止了；对于进入无限意识的人，无限空间的感觉便停止了；对于进入虚无的人，无限意识的感觉便停止了。”[21]

神秘体验具有显著的诗性特性，它让人深刻体会生命的完整、统一和完美，体验生命的自由、欢乐和诗意，体会宇宙的无限、伟大、奇妙，它让人以无限的爱慕拥抱世界，超越自我，渴望与万物合一。这既是个体生命超越狭隘眼界，将一己存在汇入无限的宇宙大流的高超的生命智慧，又是个体生命自我提升、完善，汇入无言的宇宙大美的创造性的诗意境界。

神秘体验的诗意性特质通过以下比较更形明显：

第一，所谓的神秘体验大都包含一种强烈的“化一感”（the sense of oneness），即强烈地感受到“万物合一”或“万象一体”，而体验之主体也融身于上帝的存在或其他超自然的存在物。诗人

对此的说法是："我将落入谁的灰烬?"(海子)

第二，绝大多数神秘的宗教体验还包含一种独立的"无时间感"(the sense of timelessness)，这种感觉一般是相伴于"化一感"而产生，即在"万物合一"的同时，强烈地感受到万事万物皆是共时发生的，因而日常经验意义上的时间顿然消失了。诗人称此为"观古今于须臾，抚四海于一瞬"(陆机)。

第三，神秘体验的过程时常令人畏惧，但在大多数情况下都会给体验者带来一种说不出来的"愉悦感或安宁感"(the sense of joy and peace)。诗人则吟道："我渴望死于不死之中"(泰戈尔)。

第四，神秘体验的结果往往被看作是"不可言喻的"或"无法表达的"(ineffable and inexpressible)。诗人形容此为"握手已违"(司空图)。

总之，无论是肯定宇宙生命的完美，还是展现人类心灵的丰富与深刻，还是赋予人生以坚定的信念，或是以终极真实的稳靠感使人的灵魂获得解脱和宁静，神秘主义作为一种生命主义，都促使人形成完整的人格，摆脱种种困扰，进入与神(宇宙)合一的高超境界和幸福状态。

沃尔特·斯特斯(Walter Stace, 1886—1967)认为，所谓的神秘体验大致可以分为两种类型，即"外向性的神秘体验"与"内向性的神秘体验"(extroversive mystical experiences and introversive mystical experiences)。所谓外向性的神秘体验，是指那些通过人体感官来观察外在世界而产生的神秘感受，即感受到整个世界、世间万事万物，包括神秘化了的体验主体，或统统合而为一，或融入一个整体、一种无时间的状态，从而在一定意义上彼此相同，你我不分，物我不分，形成了一种有生命的、有

意识的、愉悦的、神圣的“同一状态”。这时，往往连平凡的事物也带有了超俗的意义。

顾名思义，所谓内向性的神秘体验，首先是趋于内向的，即趋于体验主体的内心世界。它主要是指那些深及灵魂底层而获得的神秘感受。与前一种体验不同，在内向性的神秘体验中，一旦心灵(the mind)祛除日常内容而体验到一种整体感，所有的感官意识，像感觉、思想、情感等等，便一概消失了。因而，这种整体感是一种全新的、神秘的意识。我们的感官意识在一般情形下所充满的是日常经验，是种种有形态且有差别的实体，而这种神秘的体验在上述意义上可以说是一种无内容的意识，也就是说，它并不是关于任何具体事物的意识。然而，它也并不是一种无意识，而是“一种超意识”，或称“一种整体意识”，即一种关于“一”，关于“同一”，关于“存在本身”，关于“空”、“无”或“上帝”的意识。

斯特斯指出，用某个名称，像“道”、“梵”或“上帝”，来命名上述神秘的体验，实际上已经掺入了我们的解释。其实，这类神秘的宗教体验本身是没有任何名称，也不从事什么解释的。它非但不以“存在”或“上帝”之类的东西为对象，反而以这些东西为主体。因而，这是一种等同于“一”的神秘体验。它在主观上不仅通过同一而认知“一”，而且直接把“一”认作自我。和外向性的神秘体验一样，上述体验也包含着一种愉悦感或极乐感，以及一种无时间感。[22]所谓同一感和无时间感，实际上人在神秘体验的高超境界中，体认与万物亲密无间的紧密结合，在这种结合中，本来有限的人生获得了超越，进入了无时间感的、与天地同其不朽的永恒福乐境界。

几乎是与斯特斯同时，R.C.扎纳(R.C.Zaehner，1913—　)

提出了另一种分类观点。在扎纳看来,所谓的神秘体验可以划分为这样三个类型:自然神秘主义、心灵神秘主义和一神论的神秘主义(naturemysticism, soul mysticism and theistic mysticism)。自然神秘主义,也称"宇宙神秘主义"。这种神秘体验或以心灵裹括整个自然,或将心灵融入自然之中,从而达到心灵与自然的同一,并借此感到自我不再跟世界相疏离,世间的万事万物也不再彼此分离或独立存在。同时,这种体验也能产生一种愉悦感或极乐感,即感到这个世界美妙无比,感到超越了善与恶的根本对立。

心灵神秘主义,又叫"一元论的神秘主义"。它所体验到的是自我与实在的统一,是一种肉体感觉与意识内容的彻底丧失。据说,这种神秘体验是一种"充实的虚无",即祛除一切世俗的思想与情感而达到这样一种感受:实在为"一",我即是"一"。也就是说,并非诸多实在组合成为"一",而是"多"并不存在,"一"就是"一"。

照扎纳看来,"一神论的神秘主义"是一种最彻底、最极端的神秘体验。一般说来,它首先感受到的是一种意识的虚无,一种对于世俗万物的超脱。但以上感受还只是一些最初的体验,因为对这种神秘主义者来说,真正的境界在于超越心灵神秘主义的那种愉悦感或安宁感而获得一种博爱感,最终使得心灵与上帝统一。相比之下,心灵神秘主义者一般都把自己的体验视为个人的作为,而一神论的神秘主义者则相信,是上帝纯净并充实了自己的精神,也是上帝才使自己在道德上既高洁又富有。总之,自然神秘主义的基本特征在于超越善恶之别而达到一种道德的统一感;心灵神秘主义的基本特征则是其非道德性,即满足于一种缺乏情感的实在;而一神论的神秘主义的基本特征在于,

借助于一种博爱感而体验到生命的净化、尊严与神圣。[23]

扎纳所讲的"自然神秘主义"在很大程度上类似于斯特斯的"外向性的神秘经验"，比如，它们的直观感受对象均是外在的、宏观的，像世界、自然、宇宙等等；它们最终体验到的都是"万物合一"、"物我不分"之类的神秘境界，都是一种超凡脱俗的"同一感"或"化一感"。这种浑然不分的整体感和欢愉感也正是审美化的诗意体验的精髓。

扎纳指出的"心灵神秘主义"也跟斯特斯所说的"内向性的神秘体验"有许多相似之处，二者似乎在用相同的语言来描述一种神秘的心灵纯化过程，这样一种心灵的纯化主要就是空却内心世界的世俗内容，力求直面生动而奇妙的"精神空明境界"。这种境界是哲学化的诗意体验的精髓。而第三种类型，则是宗教化的诗意体验的精髓。三者都通向万物一如、空明觉慧、万法归一、微妙不测的生命智慧和诗意境界的顶峰。

神秘主义在自然观上，贯彻了它在本体论上的生命主义，成为尊重自然生命、以对神的敬畏对待自然的生态主义，它如其本然地看待世界，让万物保持自己渊深而神秘的生命，不允许人类以自私之心奴役自然、污染自然。20 世纪重要神学流派——"生态神学"的主张说明，让宇宙恢复神性，是神秘主义将奉献于当代世界的两大精神成就：净化人类心态和保护人类生态，以重建一个清新美丽的自然家园和精神家园。

三、以神的名义提升生命：神秘主义是一种人文主义

威廉·詹姆斯在《宗教经验种种》(1902)中，将"神秘主义意

识"概括为四个特点：1.超言说性：经历过神秘体验的人认为无法用语言传达其内容；2.领悟性：神秘体验是理智不能探测的彻悟境界，虽不可言传但充满意蕴；3.暂时性：神秘体验不可能长久维持；4.被动性：神秘体验的到来不受人力控制，冥冥中似乎有高能者在操纵其事，但修炼可促其发生。他认为，神秘主义在现代认识论体系中的合理地位应是：1.人的神秘体验表明理性意识并非意识的全部。神秘的、非理性的真理也是个人可以自由相信的真理；2.神秘体验对经验到它的人具绝对权威性；3.神秘体验对未经验到它的人不具权威性。

詹姆斯自称"超自然主义者"，他将人的神秘经验描述为"至高的、广博的、统一的、安全宁静的、超极的"。他认为，神秘主义为人开启了一个更广大、更丰富、具有更高意义的世界。[24]

哲学家沃尔特·斯特斯挑选出两个天主教徒、一个新教徒、一段古代经典、一个印度教徒、两个不可知论者，从其叙述中择取有关神秘主义的六个中心观点：1.万物归一，一切是一；2.万物不死，万物皆有生命；3.神秘感是真实的；4.体验到神秘是一种至福的感受；5.万物神圣；6.有的感受自相矛盾。

伯特兰·罗素将神秘主义的基本内涵和特点归纳为三点："1.一切分界和独立性都是不真实的，宇宙是单一的、不可分割的整体；2.恶是虚幻的，产生这种虚幻的原因是由于错误地认为部分是自足的；3.时间是不真实的，在完全超脱时间而不是在永久存在的意义上，现实是永恒的。"[25]

比较起来，三位哲学家的归纳各有侧重，但都揭示出神秘主义思想的本体论特征和哲学意味：神秘主义的整体世界观认为，在本体论上，万物是统一的、和谐的，矛盾和对立是暂时的；万物具有永恒的生命，万物的前途是乐观的；万物的存在是伟大神圣

的，具有无庸置疑的崇高意义；神秘感为人开启了一个广大丰富的、真实幸福的意义世界。

在伦理学上，神秘主义认为邪恶是暂时的、最终将获得纠正。而邪恶的产生是由于以部分为满足，割裂了和宇宙大全的本来联系，这恰当地揭示出自私是万恶之源的道理。神秘主义之所以标榜个体与宇宙全体完全融合的境界，就是为了泯灭人的自私之心，从而断绝了痛苦和邪恶产生的根源。

在认识论上，神秘主义认为，人生活于其中的“现实”并非仅仅是眼前的、转瞬即逝的，相反，在更高的精神境界中，人可以直觉领悟到永恒，观照到人类历史的无限渊深和无穷开展，这种经验超越了时间，毫无疑问是处在想像层次上的诗的经验。

神秘主义不是虚无主义地弃绝现实，相反，它将人们对现实的感受，由实用性的、条件反射式的经验层次提升到超越自身、观照宇宙生命和人文历史的不尽绵延的诗的经验层次，这样，在人们眼前，以往泥足深陷于时间中的“现实”被提升到超越时间的、永恒流传的精神境地。

一切高超的哲学和诗歌都是从这一超越时间、现象、世俗功利的“界外视点”去观看世界，恰如同佛祖释迦牟尼在一棵菩提树下仰望星空，突然悟“道”，因为他彼时彼刻已超越了自身，在神秘的幻觉中，在诗意的想像里，他飞身世界之外、时间和空间之外，看到了自己的往世和来生，更看到了世界生死幻灭之无穷浩“劫”，他意识到：真正的解脱是超越此轮回的“涅槃”，于是他重返人间，普渡众生四十载，直到自身修炼成佛。这是历史，又是神话；既是宗教、哲学、神秘主义，又是诗。

神秘主义是对世界的一种澈悟的洞察力和诗意想像力，是引导人生获得充实和完美的生命智慧和诗性智慧。它将宗教、

哲学、美学、艺术、诗汇于一身，将高超的精神成果、文化结晶和生命实践熔于一炉，为虚无彷徨的世界提供了乐观的信心和智慧的源泉。

概括说来，神秘主义作为一种诗性智慧，其哲学特征和美学特征表现为以下几点：

1.统一性（整体性）。神秘主义者拒绝对世间万物作分别对待，而认为它们是一不可分割的整体系统，任何被单独划分出来的部分均不能获得完满解释。

2.有机性（生命性）。神秘主义认为万物皆有生命，皆有灵魂，均可以某种神秘的方式沟通和互渗。

3.超越性（神圣性）。万物的统一与互渗非逻辑理智所能把握的方式，更非人的思维与言语所能捕捉，其无限性和微妙性是宇宙神圣、宇宙永恒、宇宙完美的证明。

4.非线性（非逻辑性）。神秘主义反对因果律等逻辑思维对事物作机械决定论式的解释，认为事物结果决非由单一因素决定，而是无数因果间的往复沟通与互渗，而决定性的作用则是事物的内在定数（不为人知的微妙规律，天命）、机遇和人力的合致。

5.终极性（本源性）。神秘主义否认存在的时空性，认为存在无始无终，无先无后，死亡是宇宙演化的积极环节。神秘主义认为事物发展的过程并非线性的持续，而是不断地循环往复，无限轮回、死者能复生，往昔能重现，过去与将来交汇于现在。

6.想像性（诗意性）：神秘主义是人类出自感情的、对世界的诗意想像，是对人类所处的经验现实的诗性超越。

7.和谐性（本文性）。神秘主义是超越对立面的观照方式，一切矛盾对立的因素在神秘主义那里被统一于诗意的宇宙直观

之中。宇宙存在的无限性和人类存在的有限性处于诗的张力关系中，恰如同诗歌本文中“说出的部分”（词语）只是为了否弃（自我歧义）自身，以引逗读者去想像那“未说出的部分”（沉默、神秘）。

8. 主体性（创造性）。神秘主义认为人秉有不可推卸的伟大天命，人应当完善自身，创造美的事物、美的生活，促进宇宙生生不息的伟大事业。

9. 象征性（本体性）。神秘主义认为现存的事物仅仅是宇宙无限广大、神奇之生命存在的象征，人类不应以现象为满足，而应在自己的生命感性中时时聆听宇宙的神秘而又亲切的启示。

10. 情感性（人文性）。神秘主义的中心关注点在于生命的保持、维护、完善和提升，即为人类完善自身，拓展丰富的情感世界和精神境界找到智慧的道路。

神秘主义是超越了近代人道主义思想的、更深刻的人文主义。1922年1月，《学衡》杂志创刊以降，吴宓、梅光迪、胡先骕、徐振谔等集中译介了美国“新人文主义”代表人物欧文·白璧德的思想，指出近代人道主义以满足人性的自由扩张为职志，而忽视了人文主义主张人性的自我约束、自我提升以趋于“完人”理想的初衷。神秘主义，作为一种主张生命自我完善、自我提升的人文主义，将人设定在恰当的宇宙位置上，既不过分抬高人，也不贬低人，而是将人界定为有限—无限、物质—精神、被造—创造的统一体，人有自由而高出于物，但人仅仅是宇宙生命的一小部分，人绝不是宇宙的中心和主宰，人的自由不是人妄自尊大的理由和凭靠，因为人的自由毕竟是有限的，是受制于宇宙生命不可思议的神秘进程和无限整体的，人的有限地位促使人追求无限的宇宙真实、突破有限境地、向无限的宇宙境界进发。神秘主

义以神的无限性、人的有限性激发人的向上精神，为人文主义的生命理想奠定了超越的哲学本体论基础。

神秘主义为人高悬一个伟大的生命理想——神（宇宙大生命）的无限境界。人可以完善、提升自己，以神为榜样，以文化创造为手段，超越个体生命的有限性，进入无限的文化空间和文化永恒中，人文垂范、永立不朽。这样，神秘主义鼓励人为了追求宇宙的真实、生命的广大完美而奋斗，因此又是完善人生的创造主义。

神秘主义如其本然地看待世界，恰如其分地看待人，既反对视世界为空虚、人生为罪恶的僵化的宗教主义，也反对视世界为战场、人生为猎物的荒凉的世俗主义，它以诗的直观标举万物不可替代的完美生命，以"神"命名世界以维护生命的尊严和生命的理想，它断然拒绝以人的意志强制神秘的自然进程和历史进程，而是让人为维护生命的尊严而工作，并且在深入体认宇宙生命的无限中，完善自身，汇入宇宙生命的永恒之流中，成就天地间纯真不朽的诗篇。

四、诗意神秘主义：捍卫万物的光辉和深度

诗意神秘主义的思想获得了现代科学强有力的印证。爱因斯坦的广义相对论使近代世界观以机械、静止的物质主义眼光看待事物、总是企图以一套固定模式说明世界的科学主义习惯面临挑战；1927 年，海森堡发现"不确定性原理"，向人们揭示出一个神秘的、不可究极的自然。海森堡说："我们所观察的不是自然本身，而是暴露在我们的追问方法面前的自然。通过这种

方式，量子力学使我们想起了古老的智慧：在存在的戏剧中，我们既是演员，又是观众。"[26]换言之，认为人类可以纯旁观的态度研究自然的科学主义世界观是十分片面的。世界是一出有着无穷样貌的神秘戏剧，没有人能跳出其外，对自然整体进行"客观"的估量。自然作为整体，而不是作为实用性的一个方面，是神秘的。能对它进行整体把握的，不是科学，而是诗。有人称此为"客观性和因果率的崩溃"。

玻尔则提出了著名的"互补性原理"：人可以测量坐标和变量，但不能同时测量这二者。因此没有任何一种理论语言，能把一个系统的物理内容表达无遗。各种可能的语言和对一个系统的各种可能的观点，可以是互补的。这意味着：以往那种标榜可以看到并表述整个实在的"神眼"（上帝全视视角）的世界观的破产。普利高津对此解释说："从互补性原理学到的、也许可以转移到其他知识领域的教训，在于强调现实的丰富性，它超过了任何一种单一的语言，任何单一的逻辑结构。每一种语言能表达的只是实在的一部分。"[27]

数学家哥德尔于1931年提出"不完全性定理"，认为人类建立的每一个数学体系都注定是不完全的。被视为知识楷模的数学无法达到它的基石（完整无缺的体系），那么人就更不可能在其他方面达到这一点了。物理学和数学自身领域的观念变革，为人文学科摆脱科学模式的紧身衣，恢复其原本的人文性、诗意想像和领悟能力、宗教创构能力等，开辟了广阔的思想和情感空间。

1975年，美国粒子物理学家卡普拉发表《物理学之道》一书，该书立即成为国际畅销书，行销50多万册。卡普拉认为，现代物理学的发展，已经将我们引向一种东方世界观，即神秘主义

的思维方式，这种世界观与现代物理学的交互论证，将带来一场意义深远的文化革命："我深信，现代物理学所暗示的世界观（即通向东方神秘主义的世界观——笔者注）与我们现在的社会（指科学主义的社会——笔者注）不一致。我们现在的社会没有反映我们在自然中所观察到的那种和谐关系。要实现这样一种动态平衡的状态，必须有一种根本不同的社会—经济结构，要进行一场真正世界意义的文化革命。我们整个文明的生存可能依赖于我们是否能够使这种变化发生。"[28]

卡普拉，作为一个长期浸淫于西方科学文化中的物理学家，当他发现了西方物理学与东方神秘主义这两套完全对立的思想体系在几乎完全隔绝的世界里却得出了如此相同的结论，他的惊讶可想而知。神秘主义者在直观的条件下便得出了现代物理学久经探索的结论，这一点或许证明了神秘主义思想内在的深刻性和强大的生命力。

或许最有趣的莫过于将"物理学"与中国的"道"这两种截然相反的观念并置所产生的效果。现代物理学以相对论与量子论为核心，相对论将时间列入物体原有的三维存在之中，从而使物质成了"时—空"四维存在，即物质在不同的时间中具有不同的密度和长度。这样经典物理学的机械时空观就被打破了。

西方思想的本质是一种"空间视觉"，即"存在于那里的某种东西"才是真实的，而"现象—本质"的基本认知模式也是一种空间操作，即"穿透"现象看到现象背后的"本质"，而千百年来，人们发现，现象背后空无所有。

中国观念"道"本质上是时间性的，道是一种过程，一种流变；道者，道路也，它既具备空间形象：一条无始无终之路；同时又将时间的因素考虑在内：万物都在这条"道"上行进，从一点到

那一点，不停地运动以至无穷。道是现代时空一体观的真正本体。而它的哲学意味更其深邃：根本就没有什么固定的答案隐藏在万象的背后，万象循道而行，当行则行，当止则止，谁也无法逾越这条天命的大道："只要数学涉及实在，它就是不确定的；如果它是确定的，那就与实在无关。"(爱因斯坦)那是生命的大道，真理的大道，绵延不尽，无止无休，行进在这条大道上的人类，因其"不确定"而疑惑、痛苦、追寻，殊不知，人类和一切生命一样，就行进在这条不可逾越的"确定"道路上，未曾走失半步！这不是神的意志又是谁的意志呢？定也不定，不定也定，还有比这更玄妙、更神秘的吗？因其不定，生命增添了奇遇、感悟和美；因其确定，生命获得了幸福的归宿。还有比这更圆满的结局吗？

人类学家 I.M.刘易斯认为："我们正生活在一个神秘主义再生的时代。"随着对待世界的科学主义、实用主义、虚无主义态度对世界造成的损害和污染日益被人们认识，重返古代世界观，尊崇宇宙神圣、保护自然生命、强调万物和谐的神秘主义思想将再度活跃于21世纪的文化舞台，成为人类追求理想境界的智慧源泉。

哲学家 J.N.芬德利说："神秘主义几乎成为每个人态度的一部分，犹如举目就是广阔的天空一样，它是人类经验的一个普遍背景。忽略这一点是非常短视的，等于消灭了事物的光辉和深度。"[29]神秘主义训练人们以诗意的眼光打量世界：世界并非实用物质的堆积，而是富有光辉使命和幽邃深度的奇丽时空，它存在的意义，绝非实用主义者和虚无主义者认为的那样，是尔虞我诈、弱肉强食的虚空，而是像高山一样伟岸峥嵘，像大海一样广阔深邃，指示着人类文明的美好前途。

神秘主义捍卫万物的光辉和深度，捍卫万物存在的伟大意

义，捍卫一切生命的价值和美。行文至此，时当1996年深秋，20世纪所剩不多的纯净之秋，我骑车穿过校园，明澈的秋光在梧桐多彩的枝叶上闪烁着，大气像金子一样珍贵，我品尝着扑入嘴唇的清爽甘甜的秋风，饱餐着漫天洒落的、音乐一样美妙的光斑和透明的荫影，我想起屠格涅夫的小说《处女地》：阳光穿过树林，在恋爱中的男女主人公的身上嬉戏着……自然是如此不可思议的美丽；想起惠特曼的《芦笛》，诗人豪迈无羁地宣称："我无保留地奉献出我的精液，以便在美国的沃土中，生产出适合于美国的儿女……我随处播下我的种籽，不论它洒在何处。"生命是如此不可思议的神奇！

而一代学人陈寅恪的诗则与此异调："此生遗恨塞乾坤，照眼西园更断魂。蜀道移根销绛颊，吴妆流盼伴黄昏。寻春只博来迟悔，望海难温往梦痕。欲折繁枝倍惆怅，天涯心赏几人存。"[30]以陈之旷世奇才，值此昏乱之世，家国之恨，一言难尽；未尽之才，全付东流！然而历史总是以痛苦为肥料，来滋养生命这朵不凋之花，诚如杜甫诗云："天意高难问，人情老易悲"，谁又能说清历史一时的得失和宇宙最终的意图呢？这是斯宾格勒、汤因比式的历史神秘感的滥觞……

秋光仍在树叶间挥洒着、舞蹈着、闪烁着。我猛然间领悟出解构主义时期的罗兰·巴特的思想：本文的意义在本文中闪烁不定，随语境的不同而变幻无常。同理，事物的意义，也像本文的意义一样，在历史和人们的理解和评价中闪烁不定，莫测其深。就如同眼下秋光中的校园，无数的光斑和阴影适足以衬托一草一木的光辉和深度，添加它们的美。

神秘主义是对人们关于世界的种种固定看法、解释、理论的质疑，是对一切意识形态独断论的嘲弄。它宣称：宇宙的本质

(神)是不可说(秘)的,因为那超出了人类经验、理智、语言的能力范围以外。我们不能说"世界是……",因为我们无法跳出世界之外,将世界作为一个整体,拿到手上进行称量,因此我们如果说"世界是……",那么这种说法仅仅是我们对世界的想像,换言之,它是世界的诗化。正是这种诗化,让事物散发出诗意的光辉,开启事物神奇瑰丽的深度之门,以寄托人类深刻的生命智慧和宇宙博大的诗意境界。

注 释

[1]《我的世界观》,《爱因斯坦文集》第三卷,45页,转引自《体验宇宙:爱因斯坦如是说》,上海文艺出版社,1994,106页。

[2]《简明不列颠百科全书》,卷七,152页。

[3]《大美百科全书》,卷19,台湾光复书局,1991,433—434页。

[4]《西方哲学辞典》,山东人民出版社,1991,济南。

[5]《新科学》维柯著,朱光潜译,商务印书馆,1989,北京,第9页。

[6]同上,31页。

[7]同上,174页。

[8]同上,185页。

[9]同上,185页。

[10]同上,187页。

[11]《理解生命:狄尔泰哲学引论》,中央编译出版社,1994,北京,113页。

[12]同上,123页。

[13]同上,124页。

[14]同上,125页。

[15]同上,125页。

[16]同上,126页。

[17]《拉尔夫·爱默生选集》，*Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*，New York，New American Library，1965，P 189。

[18]参见《神秘经验之种种》，*Varieties of Mystic Experience*，Elmer O'Brien，ed.，New York：Holt，Rinehart and Winston，1964，161 页。

[19]《属于耶稣的特雷萨之人生》，*The Life of Teresa of Jesnus*，E. Allison Peers，ed.，Garden City，NY：Image Books，1960，249 页。

[20]参见尼古拉：《上帝之显圣》，*The Vision of God*，New York：Frederick Ungar，1960，384 页

[21]参见《转化中的佛教》，*Buddhism in Translations*，Henry Clarke Warren，ed.，New York：Atheneum，1973，384 页。

[22]关于斯特斯的具体观点，详见《神秘主义与哲学》，*Mysticism and Philosophy*，New York：J.B.，Lippincott，1960。

[23]关于扎纳的具体观点，详见《神秘主义：神圣的与世俗的》*Mysticism：Sacred and Profane*，Oxford：Clarendon Press，1961。

[24]《世界宗教资料》，1993，第一期。

[25]伯特兰·罗素：《宗教与科学》中译本，93 页。

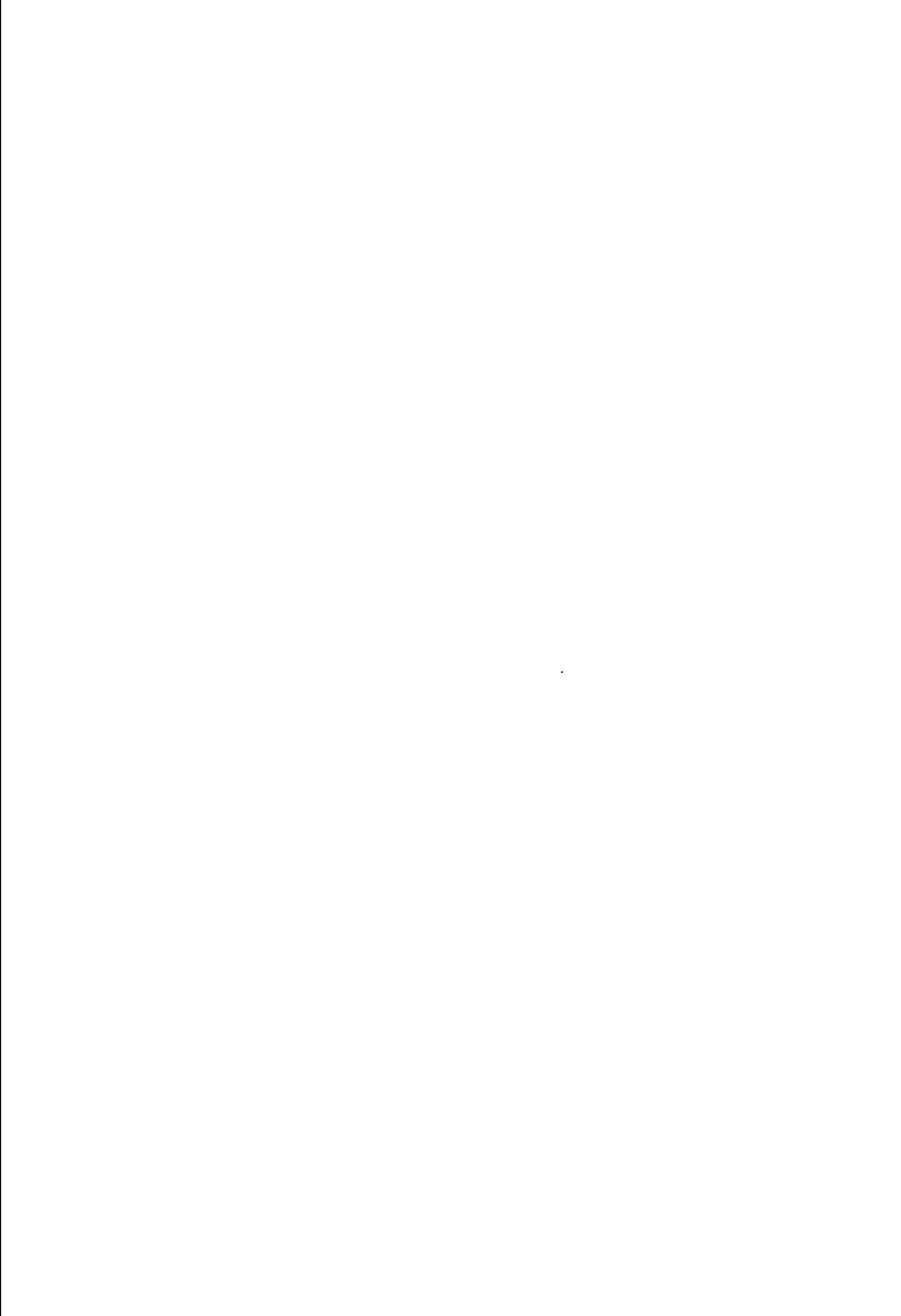
[26]《物理学与哲学》英文版，纽约，1962，58 页。

[27]《从混沌到有序》，上海译文出版社，1987，275 页。

[28]Fritj Capra：The Tao of Physics，1975。

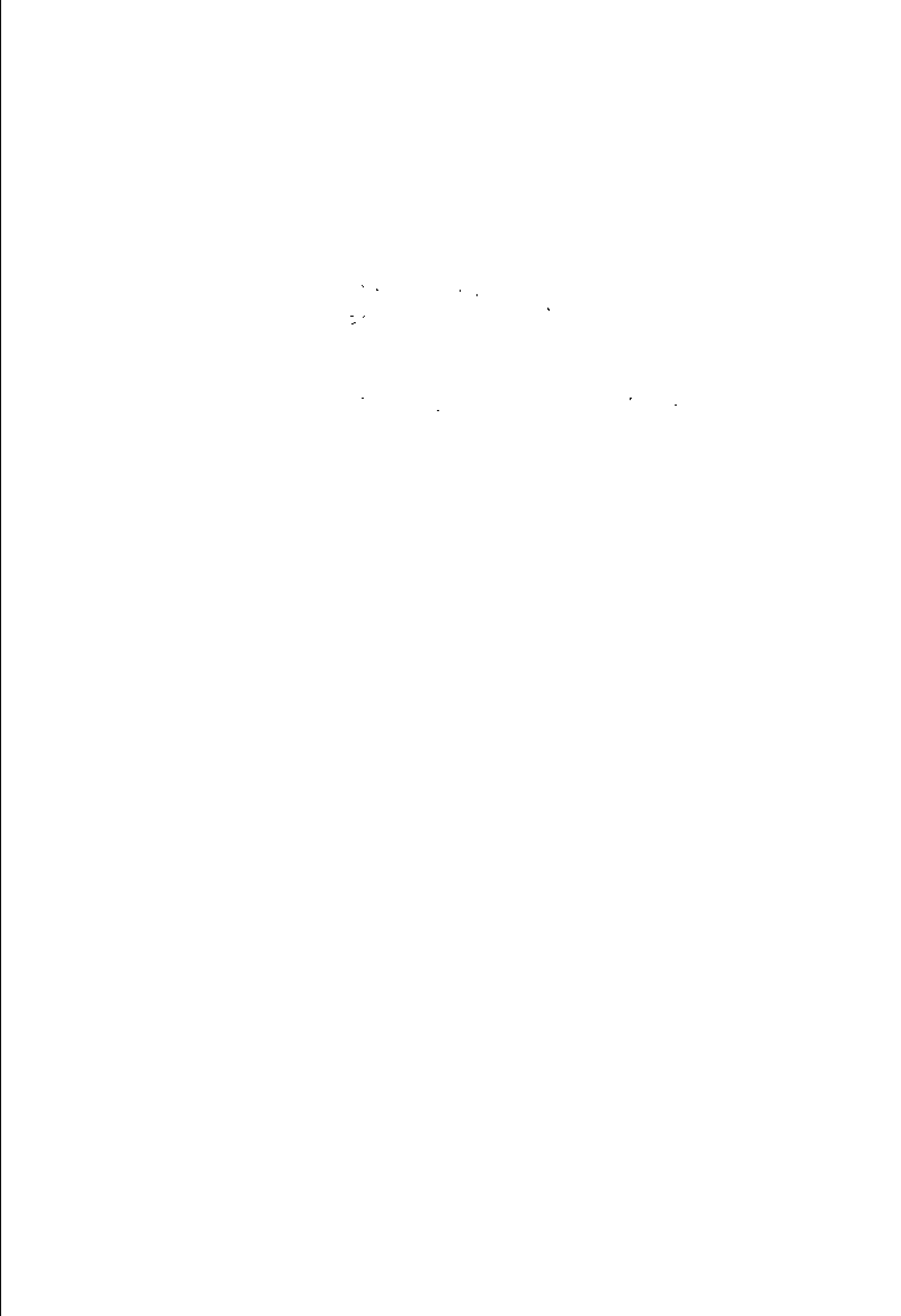
[29]J.N 芬德利：《升向绝对者》，1970，182 页，转引自《世界宗教中的神秘主义》，224 页。

[30]《吴氏园海棠》其一，1935 年，《陈寅恪诗集》，20 页，清华大学出版社，1993，北京。



传 统 篇

神秘主义与诗性智慧



第 4 章

万有合一：东方神秘主义

我们知道世界存在，但我们不知道世界为什么存在，我们不知道它的存在有什么目的和理由。那是全然的神秘。我们知道，我们的生命就在这个世界之中，但我们难以理解，为什么我们被赋予生命，而在一个很短的瞬间又被一股冥冥中的力量——把夺去。一切宇宙中的生命莫不如此。

目击着宇宙间一幕幕宏大、壮美的生命悲剧，最早的神秘主义思想便在人类中产生了。人们将无法解释的一切——宇宙和生命的起源、本质、目的、终极意义、归宿以及一切存在的无穷威力与奥妙——称之为"神"。

神秘主义思想贯穿了人类的全部历史。它萌芽于远古时代人类对大自然的原始崇拜，在公元前一千年至公元前三、二百年间，形成了自己融宗教、神话、哲学、艺术为一体的完整的世界观体系。在那个伟大的"创教"时代里，世界各地经长期孕育，不约而同地燃起光照千秋的"人文圣火"，世界文化由此奠基。孔子、老子、佛陀、摩西等一批往圣先贤，苦心孤诣，创作出各民族的神圣经典：《亡灵书》（埃及）、《吉尔伽美什》（巴比伦）、《吠陀》经、《奥义书》、佛经、《薄伽梵歌》、《摩奴法典》、《瑜伽经》等（印度）、《易经》、《诗经》、《尚书》、《论语》、《中庸》、《孟子》、《老子》、《庄

子》等(中国)、《旧约圣经》(希伯来)、荷马史诗、毕达哥拉斯、赫拉克利特等哲人的思想或著作(希腊)……光辉赫赫,彪炳千古。这些经典饱含着高度的神秘性、人文性和诗意性,是后世神秘主义取之不尽、用之不竭的智慧源泉。

一、生死之谜:古埃及神秘主义

神秘主义思想萌芽于古代东方的第一个文明——埃及。"在古埃及,宗教无时不有,无处不在。宗教是古埃及文明产生和发展的重要根源。古埃及社会的基本特征,是与普遍存在的宗教信仰分不开的。"[1]

在古埃及人的眼中,整个世界充满了活力和神性。古代埃及人直观到太阳对大地上一切生命的巨大孕育功能,就认太阳为神,于是神秘主义的最初形式——太阳神崇拜产生了。古埃及人是靠尼罗河每年一度的泛滥而生存的农业民族。他们对太阳的崇拜实际上是对孕育万物生长繁殖的生命力的崇拜。这种生命崇拜在神秘主义思想的历史发展中始终处于核心地位。"太阳神崇拜促使人们更加热切地观察自然和热爱自然。"[2]此时神的观念并不抽象,神就置身于活生生的世界中。

古埃及的创世神话认为,世界是神用他的心灵和语言创造的。这是人类历史上最早的心灵创世说和语言创世说,它的哲学意义在于:人置身于不可思议的宇宙中,正是人类的心灵和语言,赋予了这个宇宙以意义、秩序和美,因此外向求索宇宙的意义是错误的,宇宙的意义就在人的内心世界之中。因此,神对人的引导是通过作用于人的心灵和语言来实现的,神是心脏和舌

头的向导，人生的舵手。换言之，人以心灵观照神（无限的宇宙生命），以语言赞美神（无限的宇宙生命），人类的文明由此建立起来，世界的意义与秩序由此确定下来。

约公元前2000年的一篇石棺铭文《创世神的独白》借神之口抒发了人们对神（自然）的依赖和感恩之情："我完成了四项伟业，在地平线的范围以内，我令地面上有四种风，让人们可以随意呼吸；我叫尼罗河泛滥，穷人和富人都从中汲取力量；我教导人们热爱伙伴，不作任何损人的事情；我提醒人们勿忘西部，按时给神献上供品。"从这段朴素的铭文中，我们可以读出神秘主义的许多核心思想：对自然伟力的崇拜和感恩情绪，这种情绪是珍惜生命、善待一切众生的思想基础和感情基础；由至上神的训诫产生出基本的道德情操，人们由此认识到人与人的关系是伙伴关系而非竞争关系；向神的献祭提醒人们：自我是渺小的，只有与生生不息的宇宙大全融为一体，生命才获得真实的意义和美。

这种完美的宇宙状态被称为"玛奥特"。该词意为真理，"简单地说，'玛奥特'就是世界应有的秩序，是衡量一切事物的依据。"[3]完美状态是神创造世界时的初衷，由于不断受到干扰和破坏，人类需要不懈地努力以重新达到这种完美状态。在古埃及神庙中，都有向神呈献"玛奥特"的仪式，面包、啤酒和熏香等象征着人类对神的美好愿望的反应，主祭司做出向神奉上"玛奥特"的动作，意味着神所创造的人类世界和物质世界之间微妙而脆弱的关系，仍同世界初创时一样美好。只有当神得知人类把"玛奥特"保持下来时，神才体会到自己在人类中的真实存在，也才相信他创造世界的功绩是永恒的。从此，神不再"独白"，而与人类愉快地对话，人类成为神的知心朋友。"玛奥特"从创世之

日由神的手来到人间，现在又从人的手里回到神的怀抱。这是多么诗意的人神交往图、合作图，多么美妙的人神和谐的宇宙乐章！

方今之世，在一个生态和心态遭到双重污染和破坏的环境中，不知何处寻找、又何方呈献那原初和谐的宇宙真理“玛奥特”？核技术、航天技术、军事技术、生物技术（如“克隆技术”）的扭曲性发展，使“人类世界和物质世界之间微妙而脆弱的关系”面临着巨大的威胁，它们在国家专制权力和疯狂的国际竞争中成为人类自我毁灭的工具，于是，“上帝抽身而去，众神纷纷离席”（海德格尔语），人神愉快的对话让位于电视广告无休止的叫嚣，如此荒芜空洞的世界，“玛奥特”成为残存在人们心灵中的诗意，古代神秘主义不死的精魂。

埃及神秘主义在崇拜以太阳神“拉—阿图姆”为核心的众神之外，还形成了面目繁多的巫术形式。阿道夫·埃尔蒙指出：“巫术是宗教的大胆分支。巫术旨在设法控制住那些左右人类命运的力量。宗教这棵高尚的植物旁，生长着繁茂的巫术小草。”[4]巫术与宗教关系密切，但内在旨趣却大相径庭：宗教对世界不可解的本质作哲理的思考并引申出道德的结论，巫术则企图以人力操纵神力，企图由此获得使人满意的结果。尽管原始宗教经常借用巫术的“法力”以吸引入教者，但究其本质，巫术是企图代神而行神力、以奏人功，与崇拜神之全能的宗教精神正相违背，因此，英国人类学家弗雷泽将巫术称为“科学的近亲”。

埃及巫术是埃及古代科学——建筑学、医学、天文学等重要学科的刺激物。金字塔的营造、木乃伊的制作，突出地反映了埃及人对死亡及来世的神秘观念。这种神秘主义观念仍以生命崇拜为核心，只不过是采取了实际上贬低了生命的真正价值和美

的方法：生命崇拜既可以带来对生命的达观、完善和提升，也可能导致对生命的执著、挥霍、贪婪、自抑、自戕。在后一种生命态度中，挥霍生命和自抑生命虽然采取了相反的形式，实质却是相同的：无论是挥霍生命以博取一时的享乐，还是自我压抑生命以图长命百岁，都不过是对一时一地、一己之私的个体生命的贪婪。

在古埃及文明中，我们看到后一种生命态度的日益增长。它的标志就是金字塔。显然，古埃及的统治者们与尼罗河边那些辛勤耕耘的农民们对待生命的态度截然不同：后者以劳作迎接尼罗河上的日出日落，他们的生命崇拜以朴素的顺应自然为依归；法老们则企图使自己手中的权势、财富、声望、享受与世长存、同垂不朽，这样，生命崇拜一变而为死亡崇拜——金字塔作为巨大的陵墓，耗尽了当时举国上下的人力物力，使古埃及文明不堪外族入侵，从此断灭无续。

从古埃及文明的兴衰史中，我们看到了天意的高度神秘性：尽管人人知道"成由勤俭败由奢"的历史铁律，但历史无法与人性、与生命的原欲抗衡：少则慕多，短则恋久，俭则贪奢，情知是败，终至不救。屹立千古的奴隶伊索憧憬着一旦获得自由，就去"看看世界"，"我要在尼罗河边，在法老们的巨大陵墓下，嘲笑那些腐朽的骨头的虚荣心"。[5]而像伊索这样的"觉悟者"又有几个呢？中国古语："天欲夺之，必先与之！"冥冥之中，仿佛真有一个主宰在细观默察人世的运行，绝不使自然、社会、任何个人或群体超越他设立的出生到火的"道"和由兴而亡的"天命"。埃及神秘主义的教诲是：将个体生命汇入永恒的宇宙生命中，个体生命才真正战胜死亡，获得不朽。

沉湎于一己形私、企图逢凶化吉、永享安康的思想在古巴比

伦神秘主义中，凝结为寻找支配人生命运“规律”的科学冲动。这就是在神秘主义思想中一直处于支流地位但同样影响深远的、以星占学为标志的远古巫术系统。这一系统相信，只要精确地推算出星辰的运行规律，人世的命运就可以预测乃至改变。如果说古埃及神秘主义的生命崇拜主流，发展为解释世界起源、本质、意义和归宿的哲学、宗教、艺术等高级文化形式，那么古巴比伦星占学作为神秘主义思想的支流，则把去祸降福的民间心态与用逻辑方法探求事物规律以便操纵的科学态度相结合，开启了被当时精英知识分子视为“低级文化”的古代科学的大门。

返观近代，一直处于社会支流地位的科学技术一跃成为社会主流，使一向属于“器物”层面的物质文明大为跃进，而承担解释世界、安顿人心等形上功能的人文思想，由原先的主流地位被挤到社会边缘，这样，现代文明成了物质日益丰富、精神日益贫乏空虚的繁荣而空洞的文明。在这种文明中，神秘主义支流——各种巫术在科学主义及受其影响的大众漠视人文理想的文化局面中，大肆发挥其荒诞不经的迷信成分，神秘主义原本具有的深沉的哲学内涵、崇高的宗教热忱、博大的人文理想和优美的艺术情操，被歪曲得面目全非，并担尽恶名。

然而蒙尘花朵终有再吐娇艳的一刻。循着思想史的发展线索，我们可以为源远流长的神秘主义思想正本清源，并且在人类寻求精神家园的不息旅途中，赋予它崭新的现代意义。

二、梵天之舞：印度神秘主义

神秘主义是观看世界的诗意目光。它的第一批文化成果是

原始崇拜、神话、巫术和作为其载体的诗歌。随着人类经验的积累和思维能力的提高，人们自忖：既然人类世界是一个有生有死的世界，那么在这个世界以外，必定有一个超越生死的世界，作为这个世界的主宰和源泉而永恒存在着。于是，将原始崇拜、神话、巫术、诗歌、哲学智慧熔于一炉的、完整的神秘主义世界观——宗教产生了。

宗教是人类诗意想像能力的一次集中挥洒：因为人有生有死，神必然永生不灭；因为人有愁有苦，神就必然永远欢乐。人将一切自身不具备但又十分渴望的东西都赋予神，由此构筑了一个完美的想像世界。宗教来自于人对自身存在状况的根本反思，它运用诗意想像创造了一个超验的存在领域，传达出人们不满于现实的渴望，寄托了他们对美好世界的憧憬与向往。它让人宣泄心灵痛苦，树立生存的勇气，鼓励人们在并不美好的世界中追求个人完善，实现社会公义。宗教是人对现实的一次伟大的精神超越。

在五河之滨，古印度人创造了一个影响深远的神秘主义思想体系——“婆罗门教”(Brahmanism)。“婆罗门”是“祭司”的意思，由于原始宗教重天启神谕和祭祀仪式，主持宗教仪式的祭司也被认为赋有神力，种姓制度又以祭司为最高，婆罗门教由此得名。印度人将神称为“梵”，“梵”原义是增长、伸展，因诵经声绵长不散，又代称“祈祷”，原始宗教相信语言和声音有通神的能力，祈祷可获神的佑护，故而祈祷本身也被神化，成为神的代称。

公元前10世纪起，婆罗门教由多神教向一神教演变，形成了梵天(Brahma，司创造)、毗湿奴(Visna，司护持)、湿婆(Siva，司毁灭和再生)三神一体的信仰体系。在这个信仰体系中，宇宙生生不息的变化过程获得了最初的哲学说明：神实际上分担着、

扮演着宇宙中三种相反相成的力量、过程和角色——创造、护持、毁灭并使其再生。如此循环往复，以致无穷。

还有比这幅神秘的宇宙图景更形象、更逼真的世界图画吗？徐梵澄在《五十奥义书》的翻译过程中深有心得地写道："玄哲文字，愈近世乃愈枯淡，古则不然；直接人生而息息相关，多方寓言以出之，设事亲切，使学者弥觉道不远人，词华不靡，亦后世所难企及者也。"[6]凡创伟大教义者，皆为不落文字的大诗人，能从纷繁复杂的宇宙现象中，以直观括出一二，敷成人世生活的逼真图景，其寓意遥深、设譬亲切，直与人生息息相关，其境界，非一般玩弄词藻感情、于世无所用心的"诗人"、文学家可比。

婆罗门教经典称《吠陀》(Veda，明解，知识)，其中《梨俱吠陀》为颂神诗，《三曼吠陀》为唱诵诗，《夜珠吠陀》阐仪法，《阿他婆吠陀》录巫咒，由于年代久远(作于公元前千余年)，许多记载已无法确知其涵义。因此，说明祭祀活动的《梵书》(Brahmana，又称《婆罗门书》)和说明出家修道生活的《森林书》(Aranyaka)相继出现。而对四《吠陀》进行哲学阐述的《奥义书》(Upanisad)，则在公元前七、六世纪出现。《奥义书》又称《吠檀多》(Vedanta，吠陀的终结)，意为《吠陀》之精华。公元8世纪末，商羯罗(Sankara Acharya)等人重新解释《奥义书》并改革婆罗门教，形成今日的"印度教"(Hinduism)。

印度神秘主义以自我(Atman，又称神我、性灵、精神、灵魂)与宇宙本体(梵)的绝对同一为特色。商羯罗论证说："梵的存在可以依据所有人的神我来了解。因为每个人都意识到了自我的存在，而绝不会认为'我不存在'……而这个所有人都能意识到其存在的自我(神我)就是梵。"[7]印度神秘主义的思想逻辑是：既然人们了解宇宙并彼此了解的唯一途径是自我的灵魂，那么，

自我的灵魂一定分享了宇宙灵魂的不朽性和神圣性。所以，印度人将自我称为"神我"，也就是说，人的自我并非仅仅是个体的私我，而是将宇宙灵魂包含于其中的超个体的大我，因此，这种自我是饱含神性的，是神圣的自我。由此推而及之，则整个宇宙的"自我"也与个体的自我一样，俱有不灭的、神圣的灵魂，这个灵魂就是"梵"。

印度神秘主义初步合理地解释了人类精神生活和精神境界的来源。它将人类的认识分为"智"与"识"两种，前者为"圣闻之智慧"，后者为"见闻之知识"，前者的获得靠神秘的天启和内心的修养，后者的获得则靠后天的学习、记忆、实践等。印度神秘主义标举"圣智"，而只有神圣的灵魂才能认识神圣的宇宙本体，所以它极力阐发神圣灵魂（神我即梵）的义理。细究之，所谓灵魂者，就是人类洞悉宇宙真理的精神能力、优美和谐的精神生活和高远伟大的精神境界。人有此能力、生活和境界，就能和宇宙本体（梵）结合，同享生命的完美、博大与欢欣。

灵魂的最高境界是与宇宙本质合为一体。因此，印度神秘主义的典型公式是："我即梵！"也就是说，个体生命通过智慧提升自己，使一己之有限存在，得以与无限的宇宙存在同其广大、同其深邃、同其光辉神圣。所以印度人将这样一种无以复加的绝妙境界称为"梵"。梵也者，无限增长、伸展之义，恰足以形容整体宇宙存在之无限广大深邃、绵延不止、生生不息、神圣微妙的完美样态。神我归于梵，即将短暂有限之个体，归于无限悠久之宇宙大全，恰如细叶之攀援大树，涓滴之汇入海洋，生命于是不朽，灵魂遂获不可言表之福乐也。

徐梵澄对此解释道："盖笼括万有，摄入一'大梵'而皆尽……教人于一无分之知觉性中，识宇宙万物之为一体也。所

谓识为一体者，如织经纬以为布帛，舍经纬则布帛不成，离布帛则经纬不立，是彼即此，是此即彼，终且体认一真大梵；论于气息，则盈虚周流之义咸寓其中；论于般若，一真法界之理悉备于是。求之迩在于四体，推之远极乎诸天，是彼是此，是此是彼，永生而无极者欤！”[8]

太初，此世界唯独“自我”（神我）也。无有任何其他生物。

彼自思维：“我其创造世界夫！”

彼遂创造出此诸世界：洪洋也，光明也，死亡也，诸水也。

…………

彼自思维：“吁！此诸世界也，我其创造护持世界者乎！”

彼遂直由诸水取出一真元体（原人）而形成之。

（《爱多列雅奥义书》）

这是印度的《创世记》：真元内充，清气弥满；大气磅礴，素朴有力。在诗人眼中，万物都被圣水洗过，亲密地汇聚到诗人的视野之内，等待着他重温那创造世界的壮丽时刻。阅读这样的文字，你会感到一股圣洁的光芒浸透纸背，一个清新有力、洋溢着欢乐的世界展布在你眼前，你会相信，太初之时，那个神秘的创造者“神我”也是在这样清新的宇宙中开始他伟大的创造事业的。

如果我们把这篇创世神话读作哲学寓言，我们会发现：死亡是被“神我”创造出来的。换言之，神我可以驱遣、主宰死亡，死

亡是一个寻常的造物，而非宇宙不可逃避的固有属性。换言之，神我作为世界的创造者，是永生的。因此，这个“神我”并非有生有死的血肉个体，而是充盈于天地之间的、永无穷尽的宇宙大生命。由此，我们也发现了东方神秘主义世界观的精髓，即超越个体生存、体认宇宙大全、洋溢着生之欢乐的诗意境界。

《奥义书》对天国万物的诗意命名实际上象征着世间万物的美丽丰富：

> 唯此界(大梵界)乃有湖名“风浪”，时间名“祭祀消”，河流名“不老”，树名“美爱”，……堂名“广大”，其座名“远瞩”，床名“无量力”，妃名“意识”，嫔名“眼识”，二者持花，编织成诸界也。
>
> (《考史多启奥义书》)

印度人以飞扬的想像力和诗意性点缀自己对事物的深刻洞察：生命离世间者，往见大梵，渡“风浪”湖，需以“意”为舟：盖观照宇宙本体(大梵)的唯一途径乃自我意识(心灵)也，故诗人以此妙喻之。而“唯知眼前境者，至此沉没。”而“不老”之河亦以“意”渡之。这意味着：外在的青春转瞬即逝，而内在的青春却常驻心灵！“于是善行恶行，彼两皆洒落。其亲爱之所知，乃拾得其善行，其非亲爱之所知者，乃取得其恶行。……彼乃双见昼夜，如是得睹善行恶行及一切相对者，而无复有于善行恶行，彼大梵明者(明白大梵的生命)唯往至于大梵焉。”庄子齐生死、泯是非善恶之说，与此神秘主义寓言可谓玄理相通：世间一切相对者，如是非善恶等，在绝对者(梵或道)那里都丧失了意义，变得无足轻重了。当然，这并非主张放弃对世间善恶是非的执著，而

是要人在执著于此的同时，对自身的评判标准保持警惕：因为最终的裁判者不是受主观情见左右的人，而是不偏不倚、无往不善的天道（梵）。

神秘主义的基本信念之一是认为上天明察秋毫、洞悉一切，天道能"允执厥中"，保持公正和最高的判断力。《奥义书》以象征性的诗意笔触刻画了大梵的居所：住于"无能胜"宫、坐于"无量力"床（此床以"过去"、"未来"为两前足，以"繁荣"、"安慰"为两后足，象征生命气息的交缠、孕育、繁衍、安息）的无上大梵，接见"大梵明者"，极其明澈地回答了他的终极之问：

> 问：何由而得业？答：由手！何由而得苦乐？由身！何由得阿难陀（无欲之乐）、欲乐、后嗣？由生殖根！何由行？由两足！何由得我之思想、所当知及可欲者？由般若（智慧）也！
>
> 彼乃谓之曰：唯然！凡此所得，皆属于我，此亦汝之世界也！
>
> （《考史多启奥义书》）

至此，我们发现，人承担苦乐的世界也就是大梵的世界，大梵分担着我们的苦乐，大梵并非实有，他是一个光辉完美的象征，象征着获得了完满智慧（般若）的宇宙生命。《奥义书》为此下了一个简洁的定义："生命气息者，大梵也。"东方神秘主义从对世界的诗意直观开始，中经对世界的神圣化和诗化，使这一世界里的众生命珍惜此一世界，自我净化、自我提升、自我完善个体生命，以最终获得对宇宙生命的无上智慧。

神秘主义是人类打量世界的第一道惊喜目光：

此万有之精英为地。地之精英为水。水之精英为草木。草木之精英为人。人之精英为语言。

（《唱赞奥义书》）

神秘主义在宗教中一般包含义理和秘术两部分。印度教四《吠陀》中均含有大量秘术内容，《奥义书》亦多存古义，认为语言作为符咒、作为声音秘术，具有神力，可以召唤神灵，护持生命，所以擅长语言者如祭司、诗人等，就被视为人之精英。而语言唤醒智慧、传达神意的功能，更使其成为生命的精华。因此经典诗文中常出现的重复排比句式，实际上是兼任祭司的诗人以罗列万物名称的方式，呼唤万物的生命随诵诗祈祷之声而振作奋起，从而激荡出热情、灵魂，所谓"鼓之舞之以尽神"也。

乔答摩！唯彼世界为祭祀之火，唯太阳为其薪，光为其烟，昼为其焰，月为其炭，星为其火花。……

乔答摩！唯男子为祭祀之火，唯语言为其薪，气息为其烟，舌为其焰，眼为其炭，耳为其火花。

于此火也，诸天灌献粮食于其中，由此课祭而精液生焉。

（《唱赞奥义书》）

这既是原始秘仪的记录，也是神秘主义对世界本质的色彩浓艳的刻画：整个世界宛若祭坛，太阳日烧其薪，光明日腾其焰，月亮为薪尽之炭，星星为灿烂的火花。每时每刻，宇宙都在燃烧，生命都在沸腾，光辉四射，亮丽夺目。此情此景，只有荷兰画

家梵高的作品庶几近之：丝柏在狂热地抖动，直插云霄；星星在飞旋着，万象不息地运行；夜空翻滚着、倾斜着，笼盖头顶，闪烁着奇迹般的光芒……"神秘的不是世界如何，而是其竟然存在。"[9]

神秘主义是婴儿般看待世界的目光：没有一物不是新鲜的，没有一事不是新奇的，万物的存在排除了疑问和忧郁，洋溢着天真烂漫的诗情。神秘主义是这样一种世界观：怀此信仰者，即葆有赤子之心的诗人，为世界每一天的新生而欢呼雀跃，他们太热爱这个世界了，绝不能容忍空虚冷漠的哲学解释和生命态度，为世界蒙上黑纱。他们赋予世界以最高的神圣，并以生命捍卫之，以为非如此不足以表达其对宇宙之无限完美的一往情深。

神秘主义认为，要想获得对宇宙本体的无上智慧，就必须"静定止观"，使自己纷扰的心灵安静下来，渐渐澄明无碍，使先天秉有的性灵获得开启、发抒，从而"澄怀观道"，使自己的心灵能深入世界的最细微处，与宇宙生命最隐秘的颤动息息相通；同时又广大充盈，使一己之心，不偏不执，容纳万物，"起身与万物的本质相交接"（海德格尔语），翱翔于绝妙的性灵世界，洞见宇宙的真理和永恒不朽的生命。在这种"致广大而尽精微"的境界中，人的内心世界无限展延、通体透明，过去、未来凝于一瞬，种种疑惑涣然冰释，人与宇宙融为一体，个体与宇宙大全同其不朽，此时人即神，我即梵，心即道，有限与无限比肩而立，同享宇宙无穷尽的生之欢欣：

> 凡此，皆大梵也。人当静定止观，此为群有从之而生，往焉而灭，依之而呼吸者。而人者，心志所成也。如人在斯世之心志为何，则其蜕此身后为如何。故当定其心志焉。

(而彼者)以意而成,以生气为身,以光明为形,以真理为念虑,以无极为自我,涵括一切业,一切欲,一切香,一切味,涵括万事万物而无言,静然以定,斯则吾内心之性灵也。其小也,小于谷颗,小于麦粒,小于芥子,小于一黍,小于一黍中之实。是吾内心之性灵也,其大,则大于地,大于空,大于天,大于凡此一切世界。

(《唱赞奥义书》)

东方神秘主义以"静定止观"为根本的修身养性之法。这种方法的核心是对一己生命的合理态度。老子曰:"患莫大于有身,及吾无身,吾又何患?"同样,印度神秘主义也认识到:"(人自视)为此身者,乃为苦乐所持;彼为有身,则无所逃于苦乐焉。唯(自视)非此身者,苦乐皆不能触。风无身,云无身,电无身,雷无身。当其发乎彼空而达于至上之光明也,各以其自相而现焉。"[10]此段以风、云、雷、电为比拟,言其不困于形私,乃有不期而至的神力。具体到人生哲理上,无身者,并非绝灭此身也,而是将一己私利看得很轻,所谓"得失不挠于心",从而湛然无虑、息欲宁神、得乎大道。庄子曰:"吾丧我!"此其谓也。《阿卢尼迦奥义书》曰:"'我舍弃矣! 我舍弃矣! 我舍弃矣!'如是三视己,则一切众生,施以'无畏'。盖一切皆由我而作也。"常谓"无私者无畏"也,言之易而行之难也。盖人生有己,本乎自然。杜甫诗云:"寂寂春将晚,欣欣物自私。"此造物之情也,何必怪罪!然此情泛滥,则为害于人。故儒家讲克己,佛老称无我,印度教言业报,基督教设神判,道德家颂"大公无私"云云,要其旨,全在为人性高悬一鹄的,使私欲有所约束也。然陈义过高,则和者盖寡,且流于枯寂,人生于此了无兴味焉,未若儒者"极高明而道中

庸"之教也。

东方神秘主义主静内敛之说具有出离世间、"耽虚溺寂"(熊十力评佛老语)的倾向。徐梵澄批评印度教的出世修行观念道:"书中所言解脱法,皆外在舍弃之方。将浑浑沌沌,崖居而榖饮,大同乎涬溟者耶?若是者,非特视文明为敝屣,即宇宙亦几乎息矣。将以为万物皆是幻有,尽人当入寂灭,其为解脱,固亦,然果造化之本旨有在于是耶?若是者,造化又奚事乎宇宙为?生之来不可却,其果所自来无耶?生之去也不可止,其果去无所之耶?夫以天地之大,日月之明,星辰之丽、山岳之填,江河之流、草木之滋,金石之固,犀象之巨,蝼蚁之微,无隐无显,纷纷纶纶,莫不有真理存乎其间,条然其轨律而不可乱,独斯人类为其灵长者,乃当痛苦不止,悲哀不息,嗟生怨死,日夜求其脱而后已,此岂造物之情耶?"[11]

继《奥义书》而出的印度圣典《薄伽梵歌》,在《奥义书》的"静定之法"外,别创一"有为瑜伽",主张通过"有为无欲"的行动来获得心灵的平静和解脱。这个理论的基础是"智慧瑜伽",即将苦乐、得失、成败、荣辱、祸福视为成双出现的错觉("双昧"),而智慧的眼光可将一切对立矛盾的事物看作等同齐一,从而获得心灵的平静。"瑜伽"即等同化一之义,瑜伽修持的最高境界就是这种脱离得失忧烦的"禅定"状态("三昧")。这样,消极无为的"静定止观"就提升为积极有为的"等量齐观",生命由此获得了创造奋进而又无欲无求的高超境界:

> 如若有为而无所求,既无我所(有)亦无我慢(执),诸种欲望全被弃绝,他便会有平静安恬。
>
> (《薄伽梵歌》二章)

造化之情何所在？从终极意义上说，那是神秘的；然而我们运用直观能力，也可以得其仿佛：普天浩荡之春，岂是造物荒嬉之游？必有生气注入天地间，成就“富有之大业”（《易》）。人挺秀为万物之灵，难道不该奋发有为、以德配天？天意高明，必有伟大高远之“天命”存于人生。然须待其发明本心，才能识得此“命”：造化者，创造变化之谓也，天、人同此伟大之命，不断地创造、无穷地变化，以完善世界，丰富生命，充实心灵，“备于天地之美”（《庄子》），造就宇宙之诗。故此天人之命亦即诗歌之命也：创造一个美丽光明的神性世界！

三、上帝创世：犹太神秘主义

1922年，艾略特发表现代主义里程碑作品《荒原》，诗以《奥义书》的首章《平安祷诵》作结，暗示着本世纪的人文思想向古老的东方神秘主义回流，以重获久经失落的生命智慧。而诗名《荒原》则源于另一个东方神秘主义思想体系：犹太教的《圣经》。《圣经》有言：“须知前方并非应许之地，而是一片荒原！”这部将改写西方历史的东方圣典，显示出对人类存在状况和文明状况的深刻洞察和高度的预言能力，其中的许多语句简直像是对现代文明的神秘谶语：致力于物质扩张的现代文明，付出的却是自然和人心的双重荒芜这样惨重的代价。

《圣经》以大气磅礴的语言和诗的想像力描绘了宇宙的创造过程，其神秘性和完美性在文艺复兴时代的伟大艺术家米开朗琪罗的同题绘画《创世记》中，被表现得淋漓尽致：“太初之时，

渊面黑暗。神的灵运行于水面上。神说:要有光! 于是就有了光。……”这是继埃及神秘主义之后的又一个语言创世说。神创造世界的动机似乎是为了欣赏他所创造的万物的美丽,他说:“这是好的(美的)”,并让它们各得其所。在米开朗琪罗的不朽之作《上帝创造亚当》中,上帝在众天使的簇拥下,挟风承云降临地球,以神奇的手指点触那正从大地上挣扎起身的强壮少年亚当,将生命赋予他,将生命赋予人类。上帝还用亚当的一根肋骨,创造了夏娃,让他们永远住在美丽幸福的伊甸园中。

然而人类幸福的日子并不久长。由于偷食知识之树上的知善恶之果,上帝将亚当夏娃逐出伊甸园,远离永远果实丰盛的生命之树,终日操劳,辛苦度日。这里,犹太神秘主义表达了对人类知识能力的基本看法:辨别事物的终极善恶是超越人类能力的,人获得了知识,就丧失了对生命和创造生命的上帝的单纯信仰,脱离了天真无邪的童稚状态,从此,人一切都得靠自己了。

人的作为的第一个故事就是“该隐杀弟”。《圣经》以对人性的高度洞察力描绘了人性的自私和残忍,最后上帝对人彻底失望,放洪水将罪孽深重、恶贯满盈的人类尽皆淹没。只有虔诚敬奉上帝的挪亚一家被保存下来,从此开始了生命的又一轮循环。在犹太教神秘主义中,神的形象经常是威严的、愤怒的,他是急公好义者,随时准备将惩罚和毁灭降于不义之人的身上。他的神秘的威慑力和严厉的道德操守赋予犹太教徒以严格的虔信主义宗教态度。

犹太神秘主义在发展中形成了口传律法集《塔木德》。其中的“舍金纳”(神的显现)观念,宣称上帝以荣耀之光降临大地,只要有十个信徒集中在一起学习《塔木德》,上帝就会显现于他们中间,这些圣徒可以重返乐园,升入不可见的世界,与神发生密

切的交流。巴尼特·约瑟夫在《犹太教神秘主义诸方向》一文中指出:“《圣经》是世界上最伟大的神秘主义经典”,其中种种神迹的记载,是“寻求或达到在高昂的宗教感情或出神状态中与上帝直接交往”。[12]

在中世纪,犹太教中发展出一个新的神秘主义教派——喀巴拉教派。它的经典著作是《光辉之书》(又称“佐哈尔”)。该书宣称,上帝与世界的统一本来是完整的,由于邪恶和混乱,舍金纳(神的显现,神光)流离失所,只能显现在孤立的个人身上。人生存的目的就是通过道德的完善恢复与上帝的原始统一。当弥赛亚出现,神庙重建之时,舍金纳与上帝重新合一,万物恢复了原始的和谐。《光辉之书》认为人神结合的途径是爱,耶和华拥抱着每一个神圣的灵魂。它宣称,存在着一个爱的宫殿,每个人都可进入其中接受神的亲吻。这种神秘主义思想缓解了上帝形象的威严性,代之以精神之爱的感性形式,因此获得了广泛的传播。

18世纪,“哈西德”(虔信者)运动在波兰犹太教徒中兴起,创始人巴尔·谢姆·托夫(一说为本·以利撒)以泛神论神秘主义来解释犹太教义,他宣称神就在万物之中,人与上帝的结合不一定靠禁欲和修炼,世俗事物也是领悟上帝的手段,只要能“消除自我”,就能通过冥思升入上帝之中。哈西德教派的神秘主义思想在现代宗教哲学家马丁·布伯的杰作《我和你》的影响下,在现代世界中获得了极广泛的传播。“垮掉派”诗人金斯堡曾专程前往以色列,拜见布伯这位犹太神秘主义的“圣人”,求教寻找真理的道路。在《我和你》这部简洁而诗一样亲切的天才之作中,布伯写道:“上帝是能够显现和伸展的巨大奥秘;但他也是不言自明的奥秘,比我的我离我更近。”[13]

每个人的身上都有两个自我:一个是为衣食所绊的自我,一

个是无时无刻不在企图超越这种羁绊的自我。马丁·布伯认为那个超越的自我就是上帝,换言之,上帝内在于人的本性之中,上帝就是人的超越本能,是与人更亲近、同时也更神秘的自我。《我和你》将人与世界的基本关系分为我—你关系和我—它关系。前者是人与世界的亲密的、诗意的、神秘的、超然的关系,"你"就是世界的无限而神秘的本质,"我"是这个超然本质的向往者、爱慕者;后者是人与物的冷冰冰的关系。布伯将人天然的宗教感情诗意化和体验化,使犹太神秘主义升华到一个诗的境界,他的最终目标是促使人在诗意的生命体验中,感觉到那种全部存在的密不可分的原初统一。

文明发展到近现代,宇宙、人生的神性与诗性同时枯竭,人们陷入虚无主义和实用主义的泥潭难以自拔。见面不问学问道,却只问赚钱几许、升官几何、是否拥有宝马名车,恰如同只关心车速、不关心道路者,车速犹死亡之速也。人心陷于利令智昏,人生困于行尸走肉,浅薄无聊成为"时代的痛苦"。孔子曰:"唯上智与下愚不移。""君子上达,小人下达。"现代文化重实用知识轻内心修养,更使这种时代的精神状况日形突出。

布伯的神秘主义哲学以亲切的诗意性和内在的超越性,建立起一种动人的精神信仰,在此信仰中,万物统一于上帝,实际上是万物统一于兄弟般的、恋人般的亲密关系中,统一于美、善、和谐终将把世界联接为一个不可分的紧密整体的坚定信念,这种信念无需自然科学和历史事实来加以证明,它的牢不可破的基础建立在萦绕于每个人心头的不死的渴望:建立一个没有战争、没有恐怖、没有欺诈、没有压迫的美好家园……马尔库塞曾在柏林自由大学作过一次演讲:《乌托邦的终结》,他号召青年放弃种种意识形态对种种乌托邦的欺骗性宣传,动手为改变身边

的现实而奋斗。然而种种乌托邦依然存在。剔除其虚幻的成分，保持对人性的清醒认识，同时将一个和谐美好的世界高悬为值得奋斗的价值目标，让人从中汲取批判现实、超越现实、改造现实的生命激情，这难道不也是生命的"爱欲"化和诗意化吗？

莫里哀说："女人最大的心愿是让人爱她。"男人亦复如是。中国俗语："人争一口气，佛争一炷香。"也是这个道理：神秘主义创设一个"神"，用意也是如此——让人敬神，让人爱人，让人自爱，让人建设一个爱的世界、美的世界。神是世界的可爱性，是生命的可爱性，是万千男女为之奋斗和哭泣的理由。因为那是值得的：当我们凝望婴儿纯洁娇嫩的脸，我们每个人都暗自给他应许了比我们现在更好的生活、更光明的前景。这婴儿就是引起崇拜和爱恋的圣婴，就是神，他虽娇弱无力，懵懂无知，但却值得我们以生命来加以卫护，因为他象征着希望。

神是常常乌云翻滚的世界的一抹亮色，萦绕于每个人心头的美好诗篇。

四、我就是真实！：伊斯兰神秘主义

伊斯兰神秘主义是东方神秘主义较为晚出的类型。先知穆罕默德由于神秘的天启而悟道，他在苦修的山洞中被"真主"一次次紧紧地搂抱，然后真主命令他："你念诵！"他不知不觉就念出了《古兰经》的第 96 章。当他穿过荒野，他听到石头和树木欢呼他是"真主的使者"。"无论根据其宗教体验还是根据其教义，穆罕默德都有资格被称为神秘主义者。"[14] 他个人的经历和宗教体验，时常具有引人共鸣的精神力量："难道他（真主）没有发

现你孤苦伶仃，而使你有所归宿？难道他没有发现你徘徊歧途，而把你引入正路？难道他没有发现你家境贫寒，而使你衣食丰足？”[15]他教诲人们，真主无处不在：“我确已创造人，我知道他心中的妄想，我比他的命脉还近于他。”[16]传说他从麦地那夜游到耶路撒冷并从那里升天，种种奇迹使他的行止更加神秘。

伊斯兰教是入世的宗教，它肯定真主赐予世人的各种物质福利，允许人们尽情享受现世生活[17]。它同时强调享乐的局限性和欺骗性[18]，指出万物最终将归于真主，来世生活才是真正值得追求的。然而，公元 7、8 世纪，随着伊斯兰教的政治化和对印度、波斯、中亚、北非、西班牙等广大地区的征服，人们对物质财富的聚敛和享乐的追求日益冲淡了对真主的信仰，宗教仅仅成为外在的仪式。于是，一场对抗今世主义的来世主义精神运动就悄然兴起了。它的名字叫苏非主义。

苏非主义最早出现在伊拉克库法地区的苦修者中。“苏非”是披羊毛粗衣的意思。苏非主义的生活方式受到从叙利亚迁入阿拉伯沙漠腹地过隐居生活的基督教修士的影响，它主张否定人的一切物质欲望，以苦行禁欲和精神修炼的方式完成神秘主义的“否定道”——净化、受启、完人的得道过程。它的精神修炼通常包括：1.“齐克尔”，是“怀念”、“喝名”之义，修道者在礼拜仪式中不分昼夜地念诵真主的 99 个美名，直到自身进入恍惚迷离的沉醉状态；2.“塔瓦库勒”，是“依赖”的意思，修道者把对于神的皈依和顺从推到极端，对个人利益完全漠然，全面节制一切人性方面的冲动，既不回顾昨天，也不考虑明天，既不从事任何职业，也不向人乞讨，即使生病也不吃药，一切听凭真主的安排。

公元 750—1258 年，阿拔斯王朝的文化政策十分开明，大量希腊著作被译成阿拉伯文，新柏拉图主义思潮滔滔涌入伊斯兰

思想界,受其影响,苏非主义开始形成自己的神秘主义哲学。普罗提诺关于人的灵魂在神的圣光流溢中消融、达到失魄忘我、神人合一之妙境的思想,与叙利亚基督教神秘主义的苦行思想相调和,形成了极富美学色彩和审美情调的早期苏非神秘主义哲学。这一时期的苏非主义以强调"安拉之爱"、"安拉之美"为特色,修道者胸中燃烧着对真主恋人一样的情爱,在深邃莫测、令人晕眩的神光中,豁然展现出不可名状的永恒之美,人的灵魂刹那间消融,人与神彻底结合为一体。

在这种"神秘之爱"的官能性气氛中,形成了苏非主义的早期教派和学派——巴士拉派,其中尤以圣女拉比阿最为著名。她不分昼夜地热忱祈祷,称安拉为"我的喜欢"、"我的恋人",在直观真主的至高之美的幸福中,人的灵魂与神进行了神秘的结婚,人的自我在神圣的东西里面毫无遗漏地回归并消失。埃及人左农进一步发展了这一"爱"的神秘道,将超脱自我、人神冥合的法悦之境比喻为修道者胸中爱的激流,他把神秘道分为三个阶段:(1)净化,人勤奋磨砺自己,摆脱自我束缚,使自己的灵魂清澈明亮;(2)照明,人的灵魂此时直面光辉灿烂的"安拉之颜",体味着无上的喜悦和幸福;(3)安定,人获得了最深邃的知识,返身回归到不可名状的真实存在的最深处,穷极其底。

公元762年,萨拉森帝国建新都巴格达,迎来了"伊斯兰文化的黄金时代",巴格达成为当时东方世界最大的学术和艺术中心。苏非主义也因此形成了巴格达派,克尔欣、沙卡提、穆哈希比、朱奈德是这一派苏非的思想巨匠。他们强调提出"讨黑德"观念,即"统而一之",人的灵魂摆脱了生死羁绊,在"安拉之爱"的沉醉和"静观知"的境界上,直面真主神圣之美并能够说"我就是你",从而实现彻底的神人合一。穆哈希比将神秘主义的修炼

法称为“统约法”，在第一阶段上，人自我审查自己的灵魂，摆脱现象界的种种虚妄，使人从心底深处获得滚滚而出的泉水般清澈而温馨的生命；第二阶段是经由沉思默想进入浑然忘我、自我消融的法悦之境；第三阶段灵魂怀着至高的憧憬返回与肉体结合前的太初之境，与神完全合一。

早期苏非主义的另一重要派别是呼罗珊派，代表人物是阿札姆、沙吉克、巴士塔米、哈拉智。波斯人巴士塔米，祖先是琐罗亚亚斯德教徒，性格放荡不羁，常常在酩酊大醉中宣称体验到了真主，他把神秘道的最高境界称为“消失境”，即自我在与安拉合一的体验中彻底消失。这种消失是为了在更高的真实中获得永恒，因此又称“永存境”。他将伊斯兰箴言“光荣归于安拉”改为“光荣归于我自己！”他在“醉语”中宣称：“我在他（安拉）的光中看到了我的光……除我之外没有神……”[19]他的诗更深邃地传达出神秘主义的哲理和感情：“我变成了一个具有统一肉体的小鸟”；“主啊，用你的统一来装饰我吧！”；“我看见了统一之树……”[20]

哈拉智是波斯最著名的神秘主义者。他认为，非但人具有神性，神也具有人性，人神密不可分：“当我以心灵的眼睛看着主时，我问道：‘你是谁？’他回答：‘你自己。’”他在诗中说：“我即我所爱，所爱就是我；精神分彼此，同寓一躯壳；见我便见他，见他便见我。”[21]他的名言是：“我就是真实在！”这种观点在主张神的超绝性的伊斯兰教义传统中被视为异端邪说。公元922年，他被绑在十字架上处死，成为经常遭受迫害的苏非主义的圣徒。

波斯神秘主义是瑰丽的古代波斯诗歌的哲学基础。杰出诗人鲁米、哈菲兹、欧玛尔·卡亚姆等都是著名的神秘主义者，他们的诗篇将苏非主义特有的官能性与超越性、审美感和神秘感相

混合的东方神秘主义思想，发挥得淋漓尽致："在这大树下，带着一片面包、一瓶酒、一本诗集，你和我并肩在荒野里歌唱，荒野完全变成了天堂。"[22]

公元832年，哈里发马蒙在巴格达设立"智慧馆"，大批希腊哲学著作被系统地翻译成阿拉伯文，受其影响，伊斯兰思想界开始形成自己独特的"东方哲学"和"西方哲学"传统，苏非主义也因此进入了思辨阶段。伊本·西那（阿维森纳）吸收诺斯替神秘主义的"光照哲学"，构筑自己神秘的"东方哲学"，他的论著《鸟的故事》、《论爱》、《论祈祷》和诗作《灵魂之歌》等，表明这位枯燥的理性主义者尚有神秘主义的晶莹剔透之思。[23]

1091年，波斯哲学家安萨里就任巴格达尼采姆大学哲学教授，苏非主义开始汇入伊斯兰思想的主流。1095年，德高望众的安萨里对自己所说教的堂而皇之的学说产生了极大的怀疑，他发现，哲学所给予的只是诠释和真理的形骸，而不是他所渴求的生机勃勃的真理本身。他意识到必须重建伊斯兰。于是他显示了自己作为一个真正哲人的精神力量和勇气：他从巴格达悄然出走，开始了十余年的流浪生活。在叙利亚，他加入了苏非的队伍，并在神秘主义的修炼中获得了真主直接启示的"照明"体验。在《迷途得救》这一自传体著作中，他宣称，治愈时代疾病的唯一途径就是把业已形式化的枯燥教义引入个人内心情感的温床，由滚滚的生命泉水使人类的精神信仰获得复苏："我知道正是神秘主义者走在通向真主的道路上；他们的生活是最美好的生活，他们的方法是最正确的方法，他们的品质是最纯洁的品质……"他的名言是："完美的（神人）合一意味着，除了真主，万物皆不存在。"[24]他在《哲学家的毁灭》中，对枯燥的经院哲学进行了毁灭性的攻击，他的大作《宗教学科的复苏》维护了宗教

信仰的内在性、情感性和神秘性。

针对安萨里的攻击，出生在西班牙的伊本·鲁世德（阿维罗伊）写出《毁灭之毁灭》予以回击，并逐渐形成了影响很大的伊斯兰"西方哲学"体系。他提出哲学真理和宗教真理的"双重真理说"，认为前者高于后者，这一哲学主张作为"阿维罗伊主义"在中世纪的西方思想界引起了极大的动荡，成为当时西方思想家反抗教会思想禁锢的精神武器，它在客观上造成的思想松动局面，为中世纪异端神学、神秘主义、人文主义思潮的兴起，提供了时机和条件。

伊本·阿拉比是伊斯兰神秘主义哲学的最高峰。他1165年出生于西班牙的穆尔西亚（Murcia），37岁时梦中领受安拉"去东方旅行"的告谕，出游东方，1223年定居大马士革，直至1240年去世，没有重返西班牙。他的著作《麦加的启示》和《智慧的珠宝》以及数百篇论文，形成了雄浑瑰丽的神秘哲学体系。

阿拉比把存在分成三个层次：1."绝对存在"，是语言无法叙述、思维无法捕捉的永恒实在。它是无制约的绝对者，不依赖任何东西而存在，是万物的渊源。它不以任何一物为表现，超一切分解，人凭任何手段都不能把握它。对于人类的认识能力来说，它是浑沌未开的永恒黑暗，是玄中之玄，是圣雾迷漫的幽邃而神秘的奇异世界。它甚至也不是安拉。它是绝对的"一"，是"绝对的单一性"。2."相对存在"，是被分解、被限定、有条件的现象界，即错综复杂、色彩斑斓、变幻无穷的宇宙森罗万象。这是相对的"多"，是相对的"杂多性"。3."意识存在"，它既感觉到万象相对之"多"，又认识到这些林林总总、纷纷纶纶终将归于绝对的"一"，它具有矛盾的品格，能将一与多、有和无、真与伪、是与非……全都统一起来，它是观念、意识形态的"矛盾的单一性"。

阿拉比指出，人们之所以认为各种事物判然有别，是因为他们不能把整体作为整体来认识。而能认识这一整体性的宇宙之道的人就是“完人”。完人是与神性相称的人，是安拉恩宠的中介者，他能从相对看出绝对，从有限看出无限，是胸怀宇宙原则的“小宇宙”。这位博大精深的哲人写道：“当奥秘——即认识神秘主义者与神合一的奥秘——显示在你面前时，你会觉得你不是别人就是真主……你会看到你的一切行动都是他的行动，你的一切属性都是他的属性，你的本质就是他的本质。”[25]他把一位叫做尼扎姆的美丽姑娘比作引导他灵魂认识真主的仙女：

> 她的目光令人销魂，她的话语充满活力，她像耶稣一样安然献身。
>
> 她的大腿光滑细嫩，像《律法书》一样光亮晶莹。我要在她身后紧随，
>
> 一步步踏着她的芳踪，就好像我自己就是摩西。
>
> （《伊本·阿拉比的哲学》）

很明显，在阿拉比的神秘主义思想中，安拉的人格神形象淡化为宇宙不可思议的背景，而真正值得迷恋的，则是活色生香的现象世界，尽管这个世界的来历和归宿仍然是神秘莫测和耐人寻味的。由此，穿越许多个世纪，我们可以感觉到人类永恒的精神困扰：为什么现象世界如此美丽又如此短暂呢？什么是现象世界分享永恒、获得永生的途径呢？阿拉比的先导、那位殉道的哲人和诗人，以东方神秘主义的万有合一思想和诗意方式回答了这一永恒的疑问：

像水注入酒中那样，溶聚一起，合二而一，我和你；

触及你的，也完全触及我——不分彼此，我和你。

注 释

[1][德]汉尼希、李威烈等：《人类早期文明的"木乃伊"——古埃及文化求实》，浙江人民出版社，1994，杭州。

[2]埃里克·霍农：《古埃及人关于神的观念》，123页，转引同上。

[3]西格弗雷·莫兰兹：《埃及宗教》，87页，转引同上。

[4]转引自詹姆斯·布雷斯特德：《古埃及宗教和思维的发展》，宾夕法尼亚大学出版社，1959，289页。

[5]菲格雷多：《伊索》

[6]《专史多启奥义书》引言，《五十奥义书》，徐梵澄译，中国社会科学出版社，1995，31页。

[7]《商羯罗注的〈吠檀多经〉》，转引自〔英〕帕林德尔：《世界宗教中的神秘主义》，39页，今日中国出版社，1992，北京

[8]《五十奥义书》，33—34页。

[9]维特根斯坦：《名理论（逻辑哲学论）》6:44，张申府译，北京大学出版社，1988，87页。

[10]《唱赞奥义书》，《五十奥义书》，72页。

[11]《阿卢尼迦奥义书》引言，《五十奥义书》，1001—1002页。

[12]英文杂志《共同基础》，1972年秋季号。

[13]马丁·布伯：《我和你》，英译本，1973，79页。

[14]《世界宗教中的神秘主义》，147页。

[15]《古兰经》93:6—8。

[16]同上，50:16。

[17]同上，11:15，3:45等。

[18]同上，9:38，31:33等。

[19]筒井俊彦：《伊斯兰教思想历程》，今日中国出版社，1992，北京，

132页。

[20]《世界宗教中的神秘主义》,154页。

[21]马辛农:《哈拉智的罚金》,1955,转引自《世界宗教中的神秘主义》,157页。

[22]《欧玛尔·卡亚姆的四行诗集》,转引同上,160页

[23]筒井俊彦:《伊斯兰教思想历程》,191—193页,今日中国出版社,1992,北京。

[24]《世界宗教中的神秘主义》,160—161页。

[25]兰道:《伊本·阿拉比的哲学》,1959,转引同上,162页。

第 5 章

天、命、神：中国儒学神秘主义

古代中国人把高高在上的"天"作为宇宙神秘的象征。殷人的天帝观和周人的天命观是两种相联系又相区别的神秘主义世界观：前者强调上帝的独断意志，是一种原始宗教；后者强调上天对人世的关怀，是一种人文宗教。王国维在《殷周制度论》中指出，"中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际"，方东美也认为，在殷周之交，发生了一场"思想革命"，即由殷人的天人隔绝、人膜拜天，演变为周人的天人相关、人行天命的思想。这样，从公元前 11 世纪到公元前 6 世纪，中国神秘主义思想就奠定了既强调上天的超越性、又突出上天对人间关怀的亲合性和人文色彩的哲学基础。这一基础的核心鲜明地体现在中国文化的主干——儒家思想中。

儒学神秘主义首先在中国文化的几个核心观念"天"、"命"、"神"中体现出来。《说文解字》云："天，颠也。"颠，通"巅"，即人的头部，人体最高、最显著的位置。中国人以此命名超越人世又决定人世的神秘力量或存在。在中国文化中，"天"具有三重含义，经常交替或合并使用：1. 天神；2. 天命；3. 天地(即自然)，三义均具有神秘性：天神是有智慧有意志、最终决定、操纵、控制事物的超然力量，又称神明；天命是神秘的上天赋予万物的崇高使

命和不可逃避的命运；天地则是神秘的、非人力所能预测的、至广大至悠久至深邃的生命过程和生命存在。

"命"字未见于殷代卜辞，却常见于周代金文。《说文解字》云："命，使也。从口从令。"段玉裁注曰："令者，发号也……故曰命者，天之令也。"傅斯年(1896—1950)在《诸子天人论导源》一文中将先秦之天命观析为五种趋势：命定论、命正论、俟命论、命运论、非命论，前两种为基本类型，儒家则是介乎两者之间的俟命论[1]，天命在儒家的理解中既是超越的、神秘的、不受人为意志操纵的，同时天命又与人生息息相关。

儒学神秘主义集中表现在儒家思想所标举的中国文化的最高境界——"天人合一"，即个体生命与宇宙生命彻底融合无间的道德精神境界中。现代醇儒、国学大师钱穆(1895—1990)在他那感人至深的临终绝笔《中国文化对人类未来可有的贡献》一文中对中国思想中天命与人生间的关系做了一个明澈的阐发：

> 从来世界人类最初碰到的困难问题，便是有关天的问题。……中国人是把"天"与"人"和合起来看。中国人认为"天命"就表露在"人生"上。……中国古人认为"人生"与"天命"最高贵最伟大处，便在能把他们两者和合为一。离开了人，又从何处来证明有天。所以中国古人，认为一切人文演进都顺从天道来。违背了天命，即无人文可言。

他引用《论语》、《庄子》，进一步阐发道：

> 人生离去了天命，便全无意义价值可言。……天之所生谓之物。人生亦为万物之一。人生之所以异于万物者，

即在其能独近天命，能与天命最相合一，所以说"天人合一"。此义宏深，又岂是人生于天命相离远者所能知。果使人生离于天命远，则人生亦同于万物、与万物无大相异，亦无足贵矣。故就人生论之，人生最大目标、最高宗旨，即在发明天命。

他把"天人合一观"视为中国传统文化的总归宿和中国文化对世界人类之未来发展的最大贡献，并且申言："我以为此下世界文化之归趋，恐必将以中国传统文化为宗主。"[2]

天人合一既是中国思想的伟大发明，也是中国神秘主义的伟大发明。这一思想一方面以"天命"提示人生，让人生保持超越的姿态，另一方面又以"人生"发明天命、完成天命，这样，天之超越性、神秘性与人之此在性、人文性亲合无间，构成了中国神秘主义、中国人文主义的思想核心和最高境界。这一世界观既让天命落实于人生，又让人生有所超越、有所提升，进入"发明天命"的伟大境界。

中国传统思想还提示出"天人合一"、"以人生发明天命"的具体途径：《易传》云"富有之谓大业，日新之谓盛德"，《中庸》云"与天地参"，孔子临川而叹与孟子"上下与天地同流"之说同一微旨，《左传·襄公二十四年》云："古人有言曰：死而不朽，何谓也？（穆叔曰）豹闻之，太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。"都是主张转化、提升生命的自然境界进入崇高的人文境界。人生非一寻常物，而是赋有伟大的天命，不仅要"成己成物"，还要"妙合神人"，把宇宙推进到无限光明美丽的境地。这是中国思想也是中国神秘主义的伟大处、高尚处、瑰丽处、诗意处，与实用主义、虚无主义的世界观不同，这样的世界观

赋予宇宙人生以无限的庄严和神圣，它鼓舞人为实现伟大而神奇的天命奋斗不息。

中国思想把宇宙生命和人文生命的最高境界称为"神"。《易传》云："生生之谓易，……阴阳不测之谓神"；孟子云："大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神"；荀子曰："列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。"[3]中国神秘主义以生命主义和人文主义的精神，把宇宙人生神圣化和诗意化，让人以"神"之生命境界为自己生命的奋斗目标，成圣成贤，成为"所过者化，所存者神"(《孟子》)的"神人"，屹立于天地之间，至大无匹，至美无伦。

一、天命在人：先秦儒学神秘主义

儒家思想的核心是"仁"，孔子曰："仁者，爱人"，此后历代儒家对"仁"进行本体论建构，"仁"的涵义不断扩充。至唐代，韩愈说"博爱之谓仁"，"仁"的对象已经由人扩充为万物；至宋代，程颢的《识仁篇》将"仁"的涵义推向生命的最高境界："仁者，浑然与物同体"；"若夫至仁则天地为一身"；"万物之生意最可观，斯所谓仁也"。朱熹总括其意，曰："生生之谓仁"，这样，"仁"成为中国人世界观的核心内容，此"天地一体之仁"，反对将万物视为冷漠的物理事实，而是将万物想像为富有同情、怜悯、博爱之情的生命存在，人生活在天地慈爱的怀抱中，当然应当以同样的仁爱之心善待万物。这样，儒家仁教将诗意神秘主义的宇宙观、世界观贯穿于人的生命实践，成就了人神一体、万物一体的人文宗

教。这种人文宗教，同时强调天道之仁和人道之仁，既不褒神贬人，也不以人废神，而是两者并重，强调二者的亲密、和谐、统一，以成就一个温馨良善的世界，它所树立的伟大、庄严、光明、完美的生命理想，范围天地，囊括宇宙，应当成为文明人类共同尊崇、共同为之奋斗的人文目标、诗意境界和精神信仰。

“天命”在杰出的思想家、文化圣人孔子那里，由政治化、宗教化涵义向哲学化、人格化涵义演变，它既是决定宇宙和人生的不可抗拒的命运力量，又是鼓舞人去奋斗的崇高使命感。《论语》最后一篇《尧曰》最后一章说：“不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。”孔子把“知命”作为“君子”即理想人格的必备条件。《论语·季氏》云：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏，狎大人，侮圣人之言。”天命是君子必须首先加以敬畏、加以思考的东西。在圣人的思想中，天命不仅仅是宇宙万物的终极本原和归宿，更是赋予人生以积极意义的神圣使命，一种催人奋进的精神力量。

作为一个理想主义者，孔子从无限天命中寻找到支持自己从事仁爱事业的巨大精神动力。按照汤因比的说法，这是文化的创造者、少数天才的灵魂直觉到神秘的“宇宙灵魂”（天命）并深受鼓舞，从而开始了他们创造、更新文明发展方向的工作。孔子的仁道理想与当时残酷现实间的巨大反差和尖锐冲突，使他常常陷入极危险的困境。每当此时，孔子总是以大勇无畏的气概，将自己与无限天命联系起来：宋司马桓魋欲杀孔子，拔掉他与弟子习礼处的大树以相恐吓，孔子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”[4]他曾被围于匡，但毫不畏惧。他的勇气正来源于他对“天”的无限信赖和自身秉赋的无限“天命”的自信：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未

丧斯文也，匡人其如予何？”[5]这样一种深厚的文化使命感和精神信仰，支持他完成了继往开来的文化圣业。

孔子认为：人事盖由天定，人力仅能促进或延缓事物的进程，却不能开启或废止它。《论语·宪问》：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何？”孔子作为一个“知其不可为而为之”的主张行动的思想家，他清醒地知道，掌握事物枢机并最终决定事物成败的，不是人力，而是天命。处于“礼崩乐坏”的时代，孔子常有理想难以实现的失落感：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”[6]“颜渊死，子曰：天丧予！天丧予！”[7]“道之不行，已知之矣。”[8]然而，孔子很少落入愤懑的境地：“不怨天，不尤人，知我者其天乎？”[9]并且以一贯的理想主义，企图“海外传教”：“道不行，乘桴浮于海！”[10]一生笃守中庸的他，有时也“思得狂狷之士”：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”[11]并且很欣赏自己的“狂简”弟子：“子在陈，曰：归欤！归欤！吾党小子狂简，斐然成章，不知所以裁之。”[12]

孔子对于鬼神的态度更能体现他的神秘思想的微妙之处。《论语·雍也》云：“樊迟问知。子曰：务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”对这句话，今人往往用“敬而远之”的习惯理解去套，好像孔子主张忽视、轻视鬼神问题。实际上，孔子认为“敬之”和“远之”是“知”（智慧）的两个缺一不可的要素，因为孔子念念不忘的、实现“仁”的主要途径“礼”的首要内容，就是敬天地鬼神，所以《论语·八佾》：“祭如在，祭神如神在。我不在，祭，如不祭。”的意思也是强调祭祀神灵的虔诚性和亲身参加的必要，好像神灵来到了祭祀现场一样。而“远之”也不是弃之，而是要人不迷信外在仪式，重内心诚敬。孔子多次表示“礼”重内心不重外表

的思想："礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？"[13]孔子认为，过分依赖鬼神与全然侮慢神明同样是"不智"，只有不偏不倚，行于中道，才是中庸的态度。正如同全然不信天命谓之"狂"，一切听天由命谓之"狷"，君子得其中道而行，即"尽人事以待天命。"应当说，孔子的中庸思想及其在对待神秘主义问题上的巧妙运用，奠定了中国文化采取非宗教的、人文主义的、泛神论的、审美的、诗意的神秘主义形态的基础和智慧源泉。

这样，通常《论语》注家对《述而》一章中"子不语怪力乱神"的句读就有问题了："子不语：怪、力、乱、神"其实应为："子不语：怪力、乱神"。"乱神"是指西周经典未列之神，民间以某些"荒诞不经"之事作为行巫术的借口，这种扰乱宗教神话谱系、扰乱"礼教"秩序的"淫祠"，孔子当然不赞成。[14]中国神秘主义的诗性智慧与宗教神秘主义的细微差别在于：东方诗哲们（孔、老、佛）都坚持认为，天与人可以靠心灵直接沟通，无须假借任何横亘二者之间的"媒体"；而宗教、神话中的"神灵"、原始巫术中的"鬼魂"等，都是这种"媒介"。因此，孔子的"天命观"，老子的"天道"观，佛陀的"空观"等，都巧妙地排除了宗教狂热和迷执的因素，从而使中国人的思想始终保持在"保持神秘情感但又不驰情入宗教幻觉"的境地。

作为一个透彻的哲人，孔子敏锐地感觉到，有一股不依人的意志为转移的、神秘的生命力量，蕴涵在宇宙之中。它超越了语言，具有无限广大的神奇功力："子曰：'予欲无言。'子贡曰：'子如不言，则小子何述焉？'子曰：'天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉！'"[15]作为一个奔波于诸侯之间的政治家和一生"诲人不倦"的教育家，孔子对人生"无言"境界的向往，不也渗透着对宇宙"无语而默化"的神秘体悟吗？！当卫国权臣王孙贾

说"与其媚于奥，宁媚于灶"时，孔子斩钉截铁地斥曰："不然！获罪于天，无所祷也。"[16]他自称"五十而知天命"，在他看来，天命是天的命令即天意，只有慎德修行的君子经过几番人生磨砺才能透彻了解的东西，它是决定宇宙万物命运的、不可违抗的神秘力量，它超出"我们能控制的范围之外。"[17]

尽管主要学说集中在政治伦理学和社会伦理学领域，孔子却为以后几千年中国文化的成长树立了理想的人格范型。他的教育理想和人生境界也因此成为中国人文理想的典范。孔子对神秘的宇宙本体"天"及其表现"天命"采取了敬而不究的立场，但神秘思想仍贯彻在他的全部人生实践与感悟中，尤其体现在他的知识论和教育哲学中。他标举价值真理对人的生命的至高意义："朝闻道，夕死可矣。"[18]他认为境界不同的人，领悟知识的能力也就不同："中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上矣。"[19]他主张"默而识之"[20]，认为"生而知之者上也"[21]、"唯上智与下愚不移。"[22]他否认自己的学问是靠博闻强记得来的，认为知识来源于"一以贯之"的基本信念。这些思想成为孟子"尽心"、"思诚"等神秘主义认识论的理论源泉。

孔子以百折不挠、愈挫愈奋的理想主义使中国文明屹立数千年而不倒。许多人将封建专制制度的种种弊端归咎于儒家思想，实在是本末倒置。儒学正是在与这些弊病进行艰苦殊绝的斗争中存在、发展起来并深入人心的。孔子周游列国，无所用于时；历代统治者借仁义之名行贼民之实，但污泥难掩日月光辉，无数仁人志士，在儒家精神的感召鼓舞下，舍生取义，为民献身。其敏于求真、急于公义、正身修己、诲人不倦的精神、"不义而富贵，于我如浮云"的态度，杀身成仁、守死善道的执著精神，总是鼓舞着一代代志士仁人为一个更合理、更美好的社会而奋斗。

孔子被誉为“圣之时者”，这既指他勇于救世的精神，也指他积极进取、把握时间、奋发有为同时又不患得患失的达观诗意的生命态度。他标举的“发愤忘食，乐而忘忧，不知老之将至”的高超境界，他删定六经，崇尚诗、书、礼、乐等人文教育和艺术教化的思想，对“沐于沂、风乎舞雩、咏而归”所代表的人性自由和诗意境界的向往，对“逝者如斯、不舍昼夜”的时间之流的喟叹与沉思，都使这位“人文垂范、万世师表”的圣人的思想，被一种深沉的命运感和企图超越有限的命运、进入无限自由境界的向往之情所环绕。

孔子的天命观在儒家传人、“亚圣”孟子那里继续发展和深化。孟子曰：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”[23]也就是说，天是万事万物的成就者，而命则是无限的天意流行所达到的神秘效果；在天命神秘的基础上，孟子提出了“性命观”：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”[24]孟子提出了尽心、修身、养性而知天、事天、立命的方法，即以道德修养作为知识、行为、智慧、完成生命的基本途径。这种性命观既保留了天命观的神秘性：“莫非命也，顺受其正”[25]，同时又突出了个人心灵包纳万有的潜能：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”[26]个人德性的充分发展不仅可以使人“知天”，而且可以“同天”，即与宇宙同一，似乎万物皆由“我”出，为“我”而设。“从这句话我们看到了孟子哲学中的神秘主义成分。”[27]

孟子的道德修养学说对后世影响巨大。他的养心寡欲、明善诚身、以天下为己任、穷则独善其身，达则兼济天下的思想，成为一代代中国士人的道德操守和最高价值理想。孟子对历史有一种神秘主义的看法，认为“每五百年，必有王者兴”，并且认为

“天之将降大任于斯人也，必先苦其心智，劳其筋骨”，认为人之“浩然正气”充塞于天地之间，“大人者，不失其赤子之心者也。”[28]人的道德本性天然具足，“君子深造之以道，欲其自得之也”，[29]“学问之道无他，求其放心而已。”[30]即生命真理不假外求，就在人的心灵之内。

孟子标举人类生存的伟大境界，认为人能够“上下与天地同其流”，达到与宇宙同其不朽（神）的光辉境界：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”[31]孟子把“神”置于“善、信、美、大、圣”的宇宙境界和人格境界的最高极至，人不仅可以“为尧舜”，还可以成“神”，顶天立地、普化万物、神妙庄严、臻乎完美。

儒家世界观，作为中国神秘主义的核心，强调天、命、人、性、道、教、体、用等对立两极的高度统一与和谐，用《中庸》的话来说就是：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”天命决定万物的本性，遵循本性就是遵循道，修道就是人文教化。道的核心是中庸：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”中庸之道藏于“隐”、“微”处，寻常人难以实行，只有君子能予以实行。“君子之道费而隐。”“天地之大也，人犹有所憾。故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。”朱熹注：“费，用之广也。隐，体之微也。”“君子之道，近自夫妇居室之间，远而至于圣人天地之所不能尽。其大无外，其小无内，可谓费矣。然其理之所以然，则隐而莫之见也。盖可知可能者，道中之一事。及其至，而圣人不知不能。举全体而言，圣人固有所不能尽也。”[32]这样，世界的本体由于“隐”、“微”、“莫之能见”，所以是彻底神秘的；但其功用，广大无垠，概莫能外。

作为隐微玄妙的宇宙本体的表现，鬼神受祭实际上就是生

命受崇拜："鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人斋明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。"中国神秘主义始终贯彻纯正的神秘主义思维方式和言说方式：它极言"神"(生命)的"形而上"特质，无一物可以代表宇宙的终极本体——生命(神)本身，生命就是宇宙之道，生命就是宇宙之美，生命就是神，但中国世界观所说的"生命"，决非个体生命，而是流行于天地间的宇宙大生命，这样说"神"既免去了宗教的迷执，又防止了"小人无忌惮"，使人心时刻有所敬仰、有所超越。

中国世界观将宇宙万物的生命、心灵与人的生命、心灵一体贯通，拈出一"诚"字予以概括："诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。……自诚明，谓之性，自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地叁矣。"诚，就是万物发自本心的真诚。人如果能葆此天真、至诚，就能尽万物之性，与天地并列为叁，参赞化育，通乎神明。诗人以大气磅礴而又体察入微的诗笔，描绘出一幅宇宙间真诚无欺、相互赞助、各尽其心、其情、其性、其生命的美好图景。

中国思想认为，物质条件固然重要，但治世的根本在于"人心"，因为"心"是统御"物"的，所以必须在人心中树立"至诚之道"，人心有诚，就能未卜先知、料事如神、掌握国家和自己的命运："至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善，必先知之；不善，必先知之。故至诚如神。"

中国诗意神秘主义从宇宙生命的至诚无息、天地万物的博厚、高明、悠久，观照出天地之道纯一不杂、生生不测，"而生物之多，有莫知其所以然者。"[33]也就是说：宇宙生命的源泉，是一种自我奉献的、莫知其然的、神秘的至诚，由于它纯一不可分，根本无法对它加以解析、预测，因而是神妙难测的："故至诚无息。不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚所以载物也；高明所以覆物也；悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。"在这幅诗意的宇宙图景中，天高覆物，地厚载物，万物有足够的空间伸展，有足够的时间成就，天地悠悠，广大无疆，生命永不止息。这是一首天地之诗，生命的美妙赞歌。

中国世界观认为，人的至德能感天动地，使"至道"成形："故曰：苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。是故居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴；国无道，其默足以容。诗曰：既明且哲，以保其身。其此之谓与？……仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土。辟如天地之无不持载，无不覆帱，辟如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。"这样，中国人文理想的最高境界，被简洁生动地标举出来："致广大而尽精微"是让人追求广大高远的理想，体尽万物精微之妙；"极高明而道中庸"是让人洞察高明的宇宙真理，行合乎万物本性之道。从天地"小德"来看，万物生命如川流，奔腾不息，并行不悖；从宇宙"大德"来看，万物源深本厚，化育无穷。这是一曲庄严流丽的宇

宙乐章，生命的伟大、神圣、完美，如绵延无尽的音符，流入不可知的永恒。

贯穿于《易传》、《中庸》等儒家经典生气流动的语言中的，是中国古人泛神论的生命主义信仰。著名学者吕思勉（1884—1957）在《理学纲要》篇二《理学之原》中精辟地阐发道："万物之迭成迭毁，自浅者视之，则以为成者自无而出有，毁者自有而之无而已。稍深思之，则知宇宙间物，只有所谓变化，更无所谓有无。……既知宇宙间只有变化，更无有无，则不得不以万物之原质为一。万物之原质，古人名之曰气。……世界质力之变化，非人之所能知也。即其变而名之，则曰动而已矣。于是世界之真原因，乃成为一种动力。……神者，动力之谓也。……宇宙一切现象，既莫非气之所成；而其所由然，又皆一气之自为鼓荡，而非有物焉以为之主，则其说，已成今所谓泛神论。泛神论者，世界之本体即神。于其浩无边际，而见其伟大焉。于其更无起讫，而见其不息焉。于其变化无方，而仍有不易之则，而见其不测与有秩序焉。泛神论之所谓神，较之一神论、多神论之所谓神，固觉其确实而可信；亦正因其确实可信，而弥觉其大也。故中国古籍，于神之一字，皆极其叹美。《易大传》曰：神无方而易无体。又曰：阴阳不测之谓神。言弥纶乎宇宙之间者，惟有一神，更不能偏指一物以当之也。"[34]吕先生这段分析，精辟地点出了中国智慧为什么以"神"为宇宙生命的最高象征和最高境界：因为宇宙生命无限广大，世间任何一物不足以当之，故命名为"神"。神也者，无限广大之宇宙生命也！

这种泛神论的神秘主义，比一神或多神教的宗教神秘主义，有许多优点：1. 日常经验上更为可信：宇宙时空之广大无边，在直观上为泛神论的神秘主义奠定了不可倾摇的心理基础。相形

之下，这种神秘主义比说宇宙由一个人格神来主宰的宗教神秘主义更容易为经验所接受；2. 审美经验上更为诗意：宇宙之浩大、神秘、微妙、庄严，生命之神圣、瑰丽、辉煌、无穷，通过这种生命主义和诗性主义的信仰，渗透于人心，使人充分感觉到生活的伟大意义，奋发而为顶天立地之人、穷神知化之业。与宗教依赖相比，泛神论的神秘主义更具有创造主义和人文主义的特色；3. 在本体经验上，中国古籍极尽叹美的"神"，比西方宗教中确凿无疑、不堪道德重负的人格神"上帝"，更具有"形而上"的超越性。他不落形迹，因而也一无牵累；他不沾恩怨是非，因此也不会因一事一物的成毁而减损其魅力；他仅仅让人欣赏他、赞美他却不受人间得失的种种责备；他让人自去承当、自我依靠，他从人间得失的汪洋大海上悠然升起，以美的力量使那沸腾的恩怨归于平静，他是点化人间生活的仙子、超然物外的真正的"神"！

中国神秘主义透彻地体认世界本体之神秘：以其广大无垠谓之"天"，以其阴阳不测谓之"神"，以其周流不息谓之"气"，以其变化更新谓之"易"，以其盛德迁化谓之"圣"，以其真实无妄谓之"诚"，以其神妙万物谓之"美"。这种世界观，不是西方宗教那样强制性的道德禁律，而是诗意性的感召力，它以自身为榜样，吸引人抛弃自私，与万物相和谐，达到天人合一之境：宇宙生气流动，人亦当自强不息；宇宙至诚无欺，人也应诚敬不欺；宇宙大化流衍，无一息之停，人也应不执一己之私，与天地同流。《礼运》曰："物大积焉而不蕴，并行而不缪，细行而不失，深而通，茂而有间，连而不相及也，动而不相害也，此顺之至也。"这是万物的和谐、宇宙之大美、生命自由欢畅之诗。《易纬·乾凿度》形容曰："光明四通，简易立节，天以烂明。日月星辰，布设张列。通精无门，藏神无穴。不烦不扰，澹泊不失。"在此世界中，万物并

然有序、森森罗列、光明灿烂。其奥妙精髓藏匿不出，人也无须为此烦扰，只要存养天德、澹泊明志，一切就都不会失落。比较一下以利害得失为核心的近代世界观的狭窄局促、惶惑浅薄，中国诗意世界观真如一曲仙乐，一阕圣诗，一阵灵雨，浇灌人类干涸的心灵，使之重绽皎洁的鲜花。

二、神妙万物：宋明儒学神秘主义

中国神秘主义自公元1世纪起进入新的发展时期，先后经历了汉代经学、魏晋玄学、隋唐佛学几个重要发展阶段，至公元10世纪起，作为中国文化主干的儒家神秘主义在融合道家、佛家等神秘主义哲学的基础上，进入了新的复兴期和总结性的发展期，史称“宋明理学”、“道学”、“新儒学”。这一时期的儒家思想与先秦时代的儒家思想有很大不同：孔子创立儒家学派的时代，是诸侯割据的春秋战国时代，各派思想家有自由讲学的条件和被各国统治者采纳的机会，因此孔子主张“经世致用”，甚至在《春秋》中提出“贬天子、退诸侯、讨大夫”的政治主张，孟子更有“民贵君轻”的民本主义学说。然而，自秦汉以来，中央集权的封建帝制牢固树立并日益完善。在这种专制主义的政治环境中，宋代儒学思想家要想不重复汉儒专事注经的学术思路而有所创造，就必须将先秦儒家的经世致用之学，内向化为心性修养之学：宋明诸子的政治理想和人文理想是通过造就一代代正人君子以影响当时政治，使之由昏乱趋于清明。他们在合理吸收佛、道两家思想的同时，力拒其放任自私、逃避现实的倾向，使一度废弛的儒家风教再度大行于天下，造就出一批批仁人志士，为国

家民族的前途英勇献身、作出贡献。正是出于这种政治理想和人文理想，新儒学系统地改造、完善了儒家哲学，其神秘主义和诗意境界也因此获得提升和光大。

宋代儒学的开山人物是北宋哲学家周敦颐(1017—1073)。他以“出淤泥而不染，濯清涟而不妖”的高洁精神，生活在日益世俗化的北宋社会，“超然自得于天人性命贞一之际”，人称“濂溪先生”。学问“精明微密”，著名理学家程颢、程颐均受业于门下。他的思想境界是诗意神秘主义的典型，尝自赋诗曰：“闻有山岩即去寻，亦跻方外入松阴。虽然未是洞中境，且异人间名利心。”还常教二程寻孔颜乐处。程颢曰：“自见周茂叔后，吟风弄月以归，有吾点也之意。”“茂叔窗前不除，问之云，与自家意思一般。”黄庭坚赞之“胸怀洒落，如光风霁月”，朱熹赞其遗像：“风月无边，庭草交翠”，真妙形容也。

周敦颐根据《易经》思想，建立了一个以“太极”为最高范畴的宇宙论图式《太极图》，并以《太极图说》和《通书》对之进行解释，从而形成了一个神秘主义的思想体系。他认为，宇宙生成的神秘本原是“无极而太极”。吴澄释之曰：

> 太极者何也？曰，道也。道而称之曰太极何也？曰，假借之辞也。道不可名也，故假借可名之器以名之也。以其天地万物之所共由也，则名之曰道。道者大路也。以其条派之微密，则名之曰理。理者玉肤也。皆假借而为称者也。真实无妄曰诚；全体自然曰天；主宰造化曰帝；妙用不测曰神；付与万物曰命；物受以生曰性；得此性曰德；具于心曰仁；天地万物之统会曰太极。道也，理也，诚也，天也，帝也，神也，命也，性也，德也，仁也，太极也，名虽不同，其实一也。

然则何以谓之无极？曰道为天地万物之体而无体，谓之太极，而非有一物在一处，可得而指名之也，故曰无极。

然则无极而太极何也？曰星极，辰极，皇极，民极，四方之极，凡号之为极者，皆有可得而指名者也，是则有所谓极也。道也者无形无象，无可执著，虽曰极而无所谓极也。虽无所谓极而实为天地万物之极，故曰，无极而太极。[35]

太极动而生阳，动极而静，静而生阴，阴阳和合而生五行，五行生男女，男女生万物，"万物生生，而变化无穷焉。"[36]而这生生不息、动静不已的宇宙过程的内在本性、原因、源泉、动力、功能和表现是"神"。"动而无静，静而无动，物也；动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也；物物不通，神妙万物"[37]。也就是说，神是宇宙似动而静、似静而动、微妙莫测、秘不可见的生命运动过程。其中物物相隔，无一物可以通万物而为一；只有"神"，贯通万物，曲尽万物之妙，联万物为一体，化万物而入诗，故曰："大化不见其迹，莫知其然之谓神。"[38]

宇宙本体静而渊深，动而神妙；人生本体诚而精明，神应而妙；动静之间，微妙难测，曰"几"，惟圣人知之："寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也。动而未形，有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚、神、几，曰圣人。"这种宇宙观贯彻到人生观上，就是立诚、知几、"无欲而静"、通微体圣、尽神尽妙的人生境界："诚无为，几善恶。……性焉安焉之谓圣；复焉执焉之谓贤；发微不可见、充周不可穷之谓神。"[39]这样，诚为宇宙人生之本体，神为宇宙人生之表现、功用、境界。至此，易经神秘主义之生生神妙、儒家神秘主义之天生性命、道家神秘主义之无为无欲、佛教神秘主义之万法无我，都融会在对宇宙人生的诗性

直观中。在此直观中，无极而太极，无动而大动，宇宙生生不息、化化不止、神妙莫测，统称之曰："神"。神者，妙也，宇宙如诗，人生如画，无以言传其妙，故谓之"神"。

宋代儒学的另一个开山人物、北宋哲学家邵雍（1011—1077）的思想是数术神秘主义的典型。他青年时代刻苦自学，躬耕自给，拒不做官，并且标榜"安乐逍遥"的精神境界，与二程等文人关系密切。自谓"平生不做皱眉事"，自命居所为"安乐窝"，死前嘱程颐："面前路径须令宽"。程颢说："听其议论，振古之豪杰，惜其无所用于世。"

邵子被称为"风流人豪"，认为"学不至于乐不可谓之学"、"君子之学以润身为本，其治人应物皆余事也"、"先天之学心也，后天之学迹也。"[40]，他的精神境界是"玩心高明，以观夫天地之运化，阴阳之消长，远而古今之变，微而走飞草木之性情，深造曲畅"[41]，因而心地清明、穷神知化。他用数术学推演宇宙生成过程，以元、运、会、世为宇宙纪年，一个宇宙年为 129600 年，宇宙以此为周期循环不已。传说他在天津桥上闻杜鹃声，惨然不乐，谓"有南人当入相，天下自此多事。"至王安石新法作，其言乃验。然而他注重的是数术学中的"数"而非"术"，尝云："天命则已知之，世俗所谓命则不知也。"[42]

也就是说，天地运行之大命可以知之，至于天地大运中一些微小生物的具体命运如何，则难以知之，因为智慧生命对宿命有改变的能力，大化流行也自有创新的能力，因此命运绝非宿命，而是人的努力和自由的目标和方向。故邵子曰："天下之数出于理。违乎理，则入于术。世人以数而入术，则失之理。"也就是说，数乃宇宙变化总体趋势的模拟推演，而术则企图对自然过程进行人为操纵，这就丧失、违背了天地自然之理，流于邪门歪道

了。邵子极精明地指出："物理之学，或有所不通，不可以强通。强通则有我，有我则失理而入于术矣。"此言可谓有自知之贤明：无论古之数术学，还是今之自然科学，其适用范围都有严格限制，对此无限夸大到迷信的程度，就背离了其初衷，产生出异化：古之巫术、今之科学崇拜和技术统治的意识形态就是两种表现。邵子曰："天之象数，可得而推。如其神用，则不可得而测。"也就是说，自然科学只能处理生命的物质条件问题，而对生命的终极意义、宇宙的真实本体这样的精神层面的问题，则无能为力。世界本体神秘难知，为了表述的方便，人们强名之曰"神"。邵子曰："道与一，神之强名也。以神为神者，至言也。"[43]

此言妙极。考之现代，种种言说，皆不以神为神，反以神为用：政治乌托邦认全宇宙、全人类为其"权力事业"的机械部件；经济乌托邦则将全世界、全人类和全部历史视为商业机器上的一环，生命被紧紧锁在金钱名利的铁索上难以挣脱，神而不神，人而不人，大众甚至没有喘息之机以思考：这无谓的喧嚣与奔忙，究竟是为了什么？什么是生命的真实意义？什么是生命真正的美？当此"至言"销声匿迹之世，唯一滋养生命的，是每个民族的本源智慧。就中国而言，民族智慧自儒道诸家开启以来，参酌佛学精义，经十个世纪的融会贯通，至宋而灿然大备，其中尤以理学为最精妙。有事功学派者，以理学为不切实际。然则任何实际有高于天人之际、急于人心之际者耶？一切制度、事功，全赖于民德人心，而正民德人心，莫若为其树立人文轨范和精神信仰为急也！中国文化历数千年而不坠，端赖此轨范与精神。此轨范与精神尽失，才有历代之乱和近现代之灾难。因此，急中国之实务者，必急中国人之内在精神。[44]

在主要著作《皇极经世书》中，邵雍认为，"数"是宇宙无限循

环的演化过程的最高法则，可以"成变化而行鬼神也。"（卷二）他以"太极"为宇宙本原："太极一也，不动生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。"（卷八下）"太极不动，性也；发则神，神则数，数则象，象则器。器之变，复归于神也。"（卷七上）他认为，宇宙本体非认识所及，强名之曰"神"。神为万物之主："气一而已，主之者神也。神亦一而已，乘气而变化，能入于有无生死之间，无方而不测者也。""气者，神之宅也。""潜天潜地，不行而至，不为阴阳所摄者，神也。""一消一长，一阖一辟，浑浑然无迹，非天下之至神，其孰能与于此！"所以，"神无所在，无所不在。至人与他心通者，以其本一也。"[45]

邵雍认为，人与宇宙"一心相通"，故"心为太极。道为太极。"[46]"万化万事生于心。"[47]故"古亦未必为古，今亦未必为今，皆自我而观之也。"[48]这种神秘主义的时空观实际上是一种对宇宙的诗性直观，恰如同陆机《文赋》所谓"观古今于须臾，抚四海于一瞬"，在一种超然的诗意境界中，万物了无等差，汇通为一；心物无隔，同乎宇宙，神妙难言。所以，邵子说："以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏而暗。"[49]

由此，我们发现中国哲学的基本概念和内在精神，很难用西方哲学中的两个派别——唯物主义或唯心主义来套。因为中国人认为，世界是物质与精神的统一体，是心与物的紧密结合体。从心物两隔的角度看世界，世界要么是死板的纯物质，要么是虚幻的纯精神，这就是西方哲学与西方文化的天人远隔之论；如果从心物相通的角度看世界，世界就是一个心物结合、天人合一的整体，物质和精神统一于人的生命，二者水乳交融、密不可分，谁也不能单独构成世界：物质是生命条件，精神是生命价值、意义、目标，二者同是本质规定性，同等重要，缺一不可。因此，既不能

将任何一方称为本体，另一方称为现象，更不能简单独断地将二者的关系理解为谁决定谁的决定论关系。因为世上万物纷繁杂多，其本质也复杂多元，所有对立与差别，都统一于宇宙的多样性、无限性与和谐性中了。宇宙要保持它的动态平衡，就必须让相反相成的力量同时存在于一个统一体中，真与伪、善与恶、美与丑、生与死、有与无总是同时并存、相互斗争、同时发展、循环不已、以致无穷。而宇宙为什么设计这样一个阴阳并存、体用不二、物我难分、变易不止的生命运动过程，这是全然神秘的，我们与其徒劳地猜测它的原因和理由，不如将一己生命汇入此宇宙大化中，以人心体物心，还万物以本真（邵子所谓“以物观物”），并且尽情地品尝生命的诗意与甘美。

领悟到这种万物一如、了无差别、殊途同归、不容己私、广大和谐的宇宙境界的人，就是“至人”、“圣人”、人之所以秀出为万物之灵者：“人谓之不圣，则吾之不知也。何哉？谓其能以一心观万心，一身观万身，一物观万物，一世观万世焉。又谓其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉。又谓其与之弥纶天地，出入造化，进退古今，表里人物者焉。”[50]人人可以为尧舜，人人可以为圣贤，心代天意，口代天言，手代天工，身代天事，人成了无限天命的钟爱之人，他代天行事，成全天地之大美，共谱宇宙之和谐，诗意神秘主义以神开始，而以人结束，所谓天人合一、人神不二。

张载（1020—1077）是宋代儒学的另一个代表人物。少喜谈兵，曾上书谒范仲淹。仲淹奇之，授以《中庸》一编，曰：“儒者自有名教可乐，何事于兵？”遂幡然有志于道。后受荐召对，神宗问治道，曰：“为治不法三代，终苟道也。”因不满王安石新政，托疾告归。终日危坐一室，左简右编，俯读仰思，冥心妙契，虽中夜必

取烛疾书。尝言："吾学既得诸心，乃修其辞命；辞命无失，然后断事；断事无失，吾乃沛然。"[51]

张载认为，宇宙原质是气："凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。"[52]"气不能不聚而为万物，万物不能不散为太虚。"[53]太和之气变化而为道，可象者为气，不可象者为神："太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生絪缊相荡、胜负屈伸之始。其来也，几微易简；其究也，广大坚固。……散殊而可象为气，清通而不可象为神。"[54]

张子以神为万物自我运动和变化的内在本性、根源和生命："神，天德；化，天道。德，其体；道，其用，一于气而已。"[55]也就是说，神是天赋予的本性，化是天赋予的轨范。前者为本，后者为用。基质都是气：前者不可见，后者可见。宇宙一气流行，其势如春天蒸腾的阳气("野马")，谓之太和："不如野马絪缊，不足谓之太和。"[56]太和之气，浩然、湛然、健动不息、广大坚固，凝聚而成万物。万物散而为太虚："太虚为清，清则无碍，无碍故神。""清极则神。"也就是说，作为万物内在的、渊深不测的生命，神乘气而流行四方，绝不粘着于一处，因此无碍而清通，如同太虚无形，秘不可象。"至之为神，以其申也；反之为鬼，以其归也。"这样，神就是宇宙生气之伸张。

张子的神秘哲学达到对人生命运的高度达观："气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。"人生本体为生命，而此个体生命原是宇宙大生命赋予的，因此，个体生命的失去，只是气散而为虚，即重新汇入生命的本体和大源泉中，因此毫无悲观之理；宇宙生气凝聚而为个体生命，也是"不得已而然"的生命过程，获得生命的个体也毫无道理存侥幸之心，行侥幸之事，因为天予之，天必夺之，只有顺乎天命(常)，以宇宙生命为个体生

命的准绳和境界，不迷执一己之私，广其心以观宇宙，彼此亲疏之见、好恶予夺之情悉归泯灭，就能尽性、立命，有所作为矣。

张子认为虚无之说、贪利之见均有所偏："彼语寂灭者，往而不返；徇生执有者，物而不化；二者虽有间矣，以言乎失道则均矣。聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。"本论著开篇言"神秘主义是虚无主义和实用主义的对立面"，可谓与张子之言契合也。[57]神秘主义以其超然的诗意境界，达到了对生命本质的高度达观："尽性，然后知生无所得，则死无所丧。"[58]人生至此，哲学至此，可谓尽神尽妙，入于音诗，出乎难言，无复可加矣。

生死为气之聚散，鬼神为气之良能。故曰："知性知天，则阴阳鬼神，皆吾分内耳。"[59]因此，生死聚散、阴阳鬼神，皆天地变化之过程耳。此过程又称"神化"，即神秘莫测、神圣伟大之变化也。物物为二，实共存一体："一物而两体，其太极之谓欤？""一物两体，气也。一故神，两故化。"张子秉《易》，以阴阳为天地变化之准绳："游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊。其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。"张子以诗人的想像力，描绘出一幅生动的宇宙变化图："阴性凝聚，阳性发散。阴聚之，阳必散之。阳为阴累，则相持为雨而降。阴为阳得，则飘扬为云而升。……阴气凝聚，阳在内者不得出，则奋击而为雷霆；在外者不得入，则周旋不舍而为风。……"人谓诗人能体万物之情，则张子亦不愧为诗人矣：云雨风雷，在他笔下，活灵活现，非有透彻玲珑之思，安有此尽神尽妙之语？

既知宇宙间惟此一气，则一切现象，本来平等，了无差别。清虚者易于变化，合大化之旨，故为善；重浊者难于变化，离大化之旨，故为恶。一气流行，有碍则驻，驻则有形，有形则不清，故

"凡天地法象，皆神化之糟粕。"[60]神化者，天地大化之谓也："气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。"亦即：迁化为象，可得而见；合一为神，不可得而测也。故"天之不测谓之神，神之有常谓之天。""惟屈伸动静终始之能，一也。故所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性。""天所不能自已者为命，不能无感者为性。""知虚空即气，则有无隐显、神化性命，通一无二。"[61]这样，天、神、道、气、性、命……虽分殊无穷，但本质同一：无限生动、无限流行之宇宙生命过程也。这种世界观将宇宙万物视为一体，落实到人生哲学上，就是无私无碍的博大生命境界："性者，万物一原，非有我之所得而私也。"落实到认识论和伦理学上，则是纯任天然、与道共进："不识不知，顺帝之则。有思虑知识，则丧天矣。""无所感而起，妄也。感而通，诚也。计度而知，昏也。不思而得，素也。"[62]这种神秘主义的认识论是让人放弃"攻取之欲"、"计度之私"，不蔽耳目、不溺物情，与天合一。

张子盛言天人合一之道："天人异用，不足以言诚。天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道，不见乎大小之别也。""神不可致思，存焉可也。化不可助长，顺焉可也。"这种通有限无限、浑然无别的精神境界，又称"大人"："惟大人为能尽性，故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。"[63]由此，张子标举出一种宏大的天人境界："……民吾同胞，物吾与也。……知化则善述其事，穷神则善继其志。……存吾顺事，没吾宁也。"[64]张子洞悉宇宙生命之悠悠神化，故能将有限的生命注入无限的生命创化过程，以实现"为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平"[65]的伟大人文境界。

这是中国诗性智慧和中国神秘主义为人类开出的辉煌灿烂的生存境界，它以宇宙的神化、生命的神化为起点，以人生的奋

发有为和诗化为终结，是一种令人心神两旺的诗化哲学和生命哲学。它不需要用形而上学的虚构理念或宗教人格神来鼓舞人心，它从天地自然之生生大美中直接取材、提炼、升华，就写成了一部宇宙神圣、生命神圣的伟大诗篇，天人合一、万物和谐的圣诗神曲。中国神秘主义，作为一种诗意境界和生命智慧，实在是人类不可多得的宝贵精神财富，它必将为受尽虚无主义和实用主义困扰的今日世界开启出博大深厚的生命源泉。"问渠哪得清如许？为有源头活水来！"（朱熹）这是中国文化绵绵不绝的天命，21世纪的心灵曙光。在此大气磅礴的言说中，生命无须借尼采之"酒"力，更无须借福柯之"性"力，它清响悠悠，绵延不息，茫无际涯，使永恒的宇宙侧耳聆听，发自无限底蕴与奥妙深处的温柔情意；它圆满自足，在一派东方的清光灵雨中，翩翩起舞，环佩丁当，点染出浩荡的宇宙春意……

宋代儒学中最著名的人物为北宋哲学家程颢（1032—1085）和其弟程颐（1033—1107）。二人幼时师从周敦颐，及长创立程氏学派，名高天下。大程和粹从容，与人言，使人有"春风和气中坐了三月"之感。尝蓄小鱼几尾，谓"欲观万物自得意。"人称"明道先生"。明道以"生生"为天地宇宙之道："天只是以生为道。继此生理者即是善也，善便有一元的意思。元者善之长，万物皆有春意……"[66]宇宙即此生生之机，而其变化无穷的过程就是神。"天地只是设位，易行乎其中者神也。"[67]"神是极妙之语。"[68]神是天地变化之妙也。

明道将孔孟的伦理概念"仁"提升为说明宇宙本体的哲学概念："仁者，浑然与物同体"，[69]"仁者以天地万物为一体"，[70]"若夫至仁则天地一身。"（《遗书》七）也就是说，人与万物同此生生之流中，原为一体，推我及人、及于万物，则万物之生、天地之

身全系于我，我只有博爱众生、发政施仁，才能全人全己，共此大美："万物之生意最可观，斯所谓仁也。"因此仁者最高境界就是将天地万物包罗于一心，天人打成一片、全无分别："说合天人，已是为不知者引而至之，天人无间。"这样人的心灵由一己之私扩充为广大无垠，至诚感天动地，通乎神明："穷神知化，化之妙者神也。"[71]

明道由此推出神秘主义的认识论和伦理学——"定性说"："所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。……夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。"[72]"人情各有所蔽，故不能适道。大患在于自私而用知。自私则不能以有为为应迹，用知则不能以明觉为自然。"因此，正确的认识事物的方法是内不执我，外不障物，顺应自然，直觉为先，不任情、不尚智，有为而不徇物，从而澄然虚明，德性大备。他曾在长安仓中闲坐，第一遍数长廊柱不疑，再而疑，令人又数之，与初合，则知越着心把捉越不定。故此他主张以直觉把握事物，如"鸢飞戾天、鱼跃于渊"般自然境界："会得时，活泼泼地。不会得时，只是弄精神。"[73]明道自赋诗以言此境界："云淡风轻近午天，傍花依柳过前川。时人不识余心乐，将谓偷闲学少年。"

与其兄高远从容不同，程颐的学说以一套严整缜密的修养功夫而著称，他主张学道者循序渐进、密证精察，而后豁然贯通，所谓"涵养须用敬，进学在致知。"兄重自得，弟尚穷理。兄贵两忘，弟求寡欲。由此衍生出儒学两派：理学和心学。二程门下，以谢良佐(1050—1103)和杨时(1053—1135)为最有名。良佐人称"上蔡先生"，以"心有知觉之谓仁"[74]，认为"仁者何也？活者以为仁，死者以为不仁。"[75]将仁视为宇宙间生生不已的本

性，视为对自身生命责任的自觉。杨时号龟山先生，主张在超言绝象的沉静中体验人的道心，从而通天下之志、类万物之情、参天地之化。胡宏（1106—1161），人称五峰先生，认为人之本性为"天地鬼神之奥"，善恶之名均无以当之；"天理人欲同体而异用，同行而异情"，人欲的正当展开就是天理，可谓议论得当。朱熹（1130—1200）将理、气一分为二，认为天理是人良知的源泉，气是人的自私之心的来源，主张通过格物穷理、主敬涵养等功夫，使理智之心可以统领性情，其说在南宋被视为异端屡遭查禁，但在元明清三代被奉为儒教正宗，"浸成人间最有威权之一宗教"[76]。

儒家神秘主义至此更多地转入心学思想中。陆九渊（1139—1193）起而反对朱说，主张心理一如，"宇宙即是吾心，吾心即是宇宙"，富有快意生风的自由精神，遂为一代心学大宗。他说："万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙"者，无非此心。只要默坐澄心，排除各种成见、权威、经典解释、烦恼，就能"收拾精神，自作主宰"。他不事著作，认为"六经皆我注脚"[77]，在崇经好古的中国，此等言论，虽千载之下，犹感其清风拂面，令人奋发，诚大雄无畏者也。子静高足杨简（1141—1226），人称慈湖先生，根据自身的神秘体验，主张"意虑不作，澄然虚明，如日如月，无思无为而万物毕照"[78]，以为人心虚明无体、广大无际，可以包纳宇宙万物："天地，我之天地；变化，我之变化，非他物也。……清明者，吾之清明；博厚者，吾之博厚，而人不自知也。"[79]其高远玄妙的诗意境界，南宋儒者无出其右者。

陈献章（1428—1500），人称"白沙先生"，为明代心学先驱，主张静坐以涵养心神，获得洒脱、自然之乐，进而达到"天地我

立,万化我出"、"微尘六合,瞬息千古"的神秘化一境界。他以自我的无比充足,树立起中国诗性智慧的"大我"理想,去耳目支离之用,全虚圆不测之神,体验"俯仰天地间,此身何茂昂"的伟大生命境界。

心学神秘主义至王守仁(1472—1529)乃大盛。他认为心外无物,"意之所在便是物"(《传习录》上,《阳明全书》卷一),把心灵对一切物象不滞不着的天性作为人的理想境界,"七情顺其自然之流行,皆是良知之用,不可分别善恶,但不可有所著。"[80]主张"致良知"、"知行合一",将人心德性与德行实践结合在一起,影响很大。阳明密友湛若水(1466—1560),号甘泉,主张"随处体认天理",知行交进,达乎善境。罗钦顺(1465—1547)纠朱子之偏,重新确立体用不二的诗性智慧,提出理气原本一物,道心人心一也。王廷相(1474—1544)也力驳朱子理气二元论,认为"天地之间,一气生生"[81],认为人的思之"神识"与见闻汇合而成知识。

王阳明门下高足王畿(1498—1583),号龙溪,主张人心葆此一点灵机,如空中鸟迹,本来清净,就能神机妙应,顿悟真理。另一高足王艮(1483—1540),号心斋,认为"生机畅遂"就是仁,主张人心摆脱物欲缠绕,纯任自然,一片天机,洒落自在,就是妙道天理,因而成"泰州学派"。其中罗汝芳(号近溪,1515—1588)主张以赤子之心体万物一如,宇宙间一片生机洋溢,万物中天机流行,人心亦畅行无息,当下生意津津,妙合天人,其说可谓诗意盎然,得儒家神秘主义之精髓。[82]传阳明之学最纯正的是罗念庵(1504—1564),以真切为性命,以修养功夫为枢纽,认为须熬得住枯槁寂寞,才能德行有成。与此说相反,颜山农、何心隐、李贽(1527—1602)等人,提倡破除纲常名教的自由精神,人称王学末

流、“狂禅派”。对此进行修正的则有顾宪成(1550—1612)、高攀龙(1562—1626)等人的“东林派”。高氏号景逸，著《静坐说》曰：“才添一念，便失本色。……静至三日，必臻妙境。”敬静功夫的目标是神秘主义的“心体呈露”和超越一切局限的“万物一如”的境界[83]。

现代新儒学哲学家冯友兰(1895—1990)在《中国哲学中之神秘主义》(1927年)和《中国哲学与未来世界哲学》(1948年)等论文以及论著中，从现代哲学的角度论证以儒道思想为核心的中国哲学的最高境界是“天人合一”、“万物一如”的神秘主义，并且认为中国哲学将以神秘主义贡献于理想人生和未来的东西方互补的世界哲学，中国神秘主义与西方理性主义的统一，“才能造成与整个未来世界相称的哲学”[84]。神秘主义被贞认为中国思想的重要特色和崇高境界。

注 释

[1]见王元化主编《释中国》，第二卷，664—667页，上海文艺出版社，1998。

[2]《中国文化》1991春季号，北京，三联书店，1992。

[3]转引自《中国儒学》，第四卷，203—204页，东方出版中心，上海，1997。

[4]《论语·述而》。

[5]《论语·子罕》。

[6]同上。

[7]《论语·先进》。

[8]《论语·微子》。

[9]《论语·宪问》

[10]《论语·公冶长》。

[11]《论语·子路》。

[12]《论语·公冶长》。

[13]《论语·阳货》

[14]参见向世陵、冯禹：《儒家的天论》，齐鲁书社，1991，济南。

[15]《论语·阳货》。

[16]《论语·八佾》

[17]冯友兰：《中国哲学简史》56 页，北京大学出版社，1985，北京。

[18]《论语·里仁》

[19]《论语·雍也》。

[20]《论语·述而》

[21]《论语·季氏》

[22]《论语·阳货》。

[23]《孟子·万章》上

[24]《孟子·尽心》上。

[25]同上。

[26]同上。

[27]冯友兰：《中国哲学简史》第七章"儒家的理想主义派：孟子"中的第四节"神秘主义"，94 页。

[28]《孟子·公孙丑》上

[29]《孟子·尽心》上

[30]《孟子·告子》上。

[31]《孟子·尽心》下。

[32]《中庸集注》，上海古籍出版社，1993，第 4 页。

[33]朱熹注，同上，13 页

[34]东方出版社，1996，北京，7—10 页。

[35]转引自陈钟凡：《两宋思想述评》，东方出版社，1996，北京，36 页。

[36]《太极图说》。

[37]《通书》第十六。

[38]《通书》第十一。

[39]以上《通书》第四、二。

[40]《观物外篇》。

[41]《名臣言行录》。

[42]转引自陈钟凡:《两宋思想述评》,50 页。

[43]以上引文见吕思勉:《理学纲要》,57—58 页。

[44]见《两宋思想述评》,第 48—49 页。

[45]以上《观物外篇》。

[46]《先天卦位图》。

[47]《观物外篇》。

[48]《观物内篇》。

[49]《观物外篇》。

[50]邵雍:《观物内篇》。

[51]见陈钟凡:《两宋思想述评》,61—62 页。

[52]《正蒙·乾称》。

[53]《正蒙·太和》。

[54]《正蒙·太和》。

[55]《正蒙·神化》。

[56]《正蒙·太和》。

[57]详见本书"理论篇"。

[58]转引自《理学纲要》,65—77 页。

[59]引文同上。

[60]引文同上。

[61]引文同上。

[62]语出《诗经》。

[63]引文见《理学纲要》,65—77 页。

[64]引文同上。

[65]《西铭》。

[66]《近思录拾遗》。

[67]《遗书》二上。

[68]《遗书》十一。

[69]《遗书》三。

[70]《识仁篇》

[71]《遗书》二

[72]《遗书》十一。

[73]《答张载书》。

[74]《遗书》三。

[75]《宋元学案》卷42。

[76]陈钟凡:《两宋思想述评》147页。

[77]《语录上》,《陆九渊集》卷34,395、399页。

[78]《慈湖遗书》卷二

[79]《宋元学案》卷74。

[80]《传习录》下。

[81]《雅述》上。

[82]嵇文甫:《晚明思想史论》,东方出版社,1996,北京,26—32页。

[83]有关宋明理学中的神秘主义思想,请参阅陈来:《儒学传统中的神秘主义》一文,见《北京大学百年国学文粹·哲学卷》529—542页,北京大学出版社,1998。

[84]《三松堂学术文集》49页;《三松堂全集》十一卷,515—517页,河南人民出版社,1992,郑州。有关现代新儒学哲学家冯友兰的神秘主义思想,请参阅陈来:《论冯友兰哲学中的神秘主义》一文,见《中国文化》第十三期,1996年春季号,172—180页,中国文化杂志社出版,1996,北京。

第 6 章

妙契本真:中国道释神秘主义

中国神秘主义在道家和佛教的思想中获得了更深刻玄妙的诗意形式。在两家思想批判世俗现实、标举超越境界的诗性光芒中,人的本真生命获得了精妙的智慧和空灵恬淡的美。

一、妙道自然:道家神秘主义

道家思想是中国神秘主义的重要源头之一。人类在原初之地,凭直觉向一片苍茫与浑沌中迈出了第一步,他发现,真理就在脚下:"道",作为中国哲学的终极观念,一出现便笼罩了整个的中国文化史。"道"是道路。"道"是行走。"道"是言说。同时,"道"又是无路可循的终极之地,又是无需言说的无言之说。道是神秘。

老子作为一个伟大哲人,超越了现存的一切事物,为世人标举了一个遥不可及的观念——"道"。在这一点上,老子也可称一个伟大诗人,他的诗便是一首五千个字组成的终极篇章:"道可道,非常道。名可名,非常名。无名,天地之始,有名,万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。此二者,同出而

异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。"[1]

在这哲学创世纪的最著名的话语中,我们看到了人类投向世界的第一道诗意的目光,中国哲学中几乎最重要的范畴都在这里出现了:"道":万物神秘的本质;"可道":万物可言说的部分;"常道":万物不可言说的部分;天地的开始(无名);万物的孕育(有名万物之母);有与无(生命的两种境界);玄:洞窥万物神秘的唯一入口、唯一通道;妙:万物神秘之美、神秘之诗。

老子对"道"的论说,实际上是对那"神秘自在之物"(恍惚浑沌者)的诗意描述,而那莫名其妙的"先天地而生者"(按:何物能先天地而生?故此物非物也故老子称之为"无"。)是老子对于宇宙内在之神秘生命的体悟和把握,一种诗意命名,借用"道路"的形象来传达人感觉到却说不出的神秘。道者,一切实存物的神秘本源,它统合万物,超越万物,是宇宙不可言传的神秘本体:"有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰'道'。""视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。其上不缴,其下不昧,绳绳兮不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。""道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。"

按照老子的描述,"道"实际上与人类经验处于完全"绝缘"的状态,它一触即逝,一触而非,它是宇宙不可捉摸的本质,生成万物的神秘力量。一切观察、推理、假设、判断……人类所有认识手段在它面前立刻失灵!这实际上是排除了人们对"道"的理性认知,而着力保持其"不可言传"的神秘性。

"道"之神秘性在于:1.它超越了经验:"视之不见"、"听之不

闻”、“搏之不得”，“绳绳兮不可名，复归于无物”。2.它超越了思维：“有物混成，先天地生。……吾不知其名，强字之曰‘道’。”很明显，此“道”被设置在时空（“天地”）之外，超出了人类理性把握它的能力。“天下之物生于有，有生于无。”此“无”亦颇神秘：它既是指生归于死、存在归于虚无，又是同于“道”的对万物本质的形而上把握；3.它超越了语言：“知者不言，言者不知”，这实际上否定了语言的存在价值，一切恍惚迷离，不可名状。老子在此一举打破了世人的“妄念”、“妄言”、“妄作”，代之以“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。”的“无为”静观，而这正是东方神秘主义诗性智慧的本意：世界既然玄奥莫测，就应中止思辨与言说，静察其变、静赏其真、静观其妙。老子在寂静的最深处，倾耳聆听宇宙至神至秘的生命律动和那依道而行、滔滔来去的生命洪流。

《庄子》就是这生命洪流与律动所谱写的最神秘、最美妙的乐章。它开篇就以雄浑之势、飞跃之姿，为人类生存开辟出一个想像中的、超越尘俗的诗意空间，一个“鲲鹏展翅九万里”的“逍遥游”境界。庄子认为宇宙无限，“无极之外，复无极也。”内外、荣辱等世俗之分在“无穷”境界中泯然无别，这就是无己、无功、无名的“至人”、“神人”、“圣人”境界：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外，其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”这幅神秘图画的哲学主旨是无私、无别、无限、“磅礴万物以为一”的伟大宇宙境界和生命境界。

万有合一是神秘主义世界观的基础，是诗意世界观时间上自我循环、空间上化繁为简、本土论上纯然不杂、万物一如的基

本信念，是宇宙统一的神秘洞见。它不同于科学世界观的解析性格，而带有诗意世界观的磅礴气势和激情。这种世界观不以眼见为实，因为眼见往往不实；而以想像为真，因为那是生命的真实、心灵的真实、诗的真实。庄子劝惠子将“无用之树”立于“无何有之乡”，而“逍遥乎寝卧其下”，也就是劝一切生命将自己安顿于心灵的平静、逍遥和诗意的真实中。生命在诗意的大树下获得荫蔽和休憩。[2]

庄子目击世俗生存的悲惨：“……受其成形，不忘以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，苶然疲役而不知其所归，可不哀邪？人谓之不死，奚益！”而要免除这种悲惨命运，就必须对外物一无所求、一无贪恋，达到生、死、是、非、可与不可等对立面完全同一的“齐物”境界，认识到万物如一、成毁不定，受制于“不知其然”的“道”。道使一切对立物本来平等、了无差别，此谓“天钧”。对立面两两均衡互动，谓之“道枢”、“环中”，据此圆道的中心，就可“应无穷”。因此，在无限的神秘面前，人应当停止妄动，静听“吹万不同”的神秘“天籁”，人的自我融入这神秘缥缈的天乐中，不知所之，达到“丧我”、“天地与我并生，万物与我为一”之境，与宇宙同化、合一。此境界大德圆满，“注焉而不满，酌焉而不竭，不知其所由来”，如浩瀚渊深的生命海洋，闪烁着藏而不露、摇动不止的神秘天光，谓之“葆光”。

蹈此神秘天光，神人飘飘而成仙：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉冱而不能寒，疾雷破山飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。”“圣人无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。”庄子以“孟浪之言”、“妙道之诗”，描绘出一个超尘脱俗的宇宙境界和生命境界：“旁日月、挟宇宙，为其吻

合……参万岁而一成纯。万物尽然，而以是相蕴。"万物尽蕴于一，则"和"以"天倪"，"因"以"曼衍"，无穷无尽。人生与无限的宇宙生命的关系如影子与形体的关系，莫知其然而随行不止，恰如一则美丽的童话：梦而为蝶竟真的物化为蝶，整个宇宙不也是某个神秘造物的离奇之梦吗?![3]

庄子是极富神秘感和想像力的哲学诗人。他洞悉宇宙迁化一息难停，因此主张"安时处顺"，哀乐不入于心，从而达到超脱万物的精神平静："若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。……气也者，虚而待物者也，唯道集虚，虚者，心斋也。……瞻彼阕者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎!"人既然"无所逃于天地之间"，只有"知其不可奈何而安之若命"，才是"德之至"。这是一种不执著于世俗的处世哲学。[4]生死穷达不驻于心，人就可以"和、豫、通而不失于悦，使日夜无隙而与物为春"，将万物联合为一个愉悦欢畅、春意盎然的整体。[5]

与儒家神秘主义强调人的社会和谐不同，道家神秘主义强调人的自然和谐，二者都是天人合一理想的不同体现，可谓相互补充、殊途同归。庄子否定"人定胜天"观念的浅薄，认为"天与人不相胜，是之谓真人。""今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉!"天地洪炉、造化成就，天人两全，何可言孰胜孰败？"鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术"，同处广阔无涯之宇宙，并行而不害，何必言斗争、胜负？"天无私覆，地无私载"，人有自私之心才有胜负之念。大道"覆载天地刻雕众形而不为巧，此所谓游矣。"庄子此论可谓正中俗人逞强好胜的虚荣心。而真人则相反："堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。"[6]

庄子是妙喻无穷的思想大师。他以"倏"、"忽"、"浑沌"来分

别命名南海、北海、中央之帝，用"凿七窍而浑沌死"的寓言故事，深刻地阐发了宇宙生命浑沌圆成，以机巧之心来对待它，往往致它以死命的千古不易的真理。这个故事可以镌刻在当代各国政府、公司、科研机构的门上，让它们时刻清醒，并立即放下砍向每一棵树、每一只小鸟、每一片土地、每一道河流、每一个自然生命的屠刀。[7]

庄子属于任何一个时代。他以极清明的眼睛，看穿了人世间的一切虚伪做作："小人以身殉利，士则以身殉名，大夫以身殉家，圣人以身殉天下。……天下尽殉也。"[8]他主张"物而不物，故能物物。"[9]即人以心支配物而不被物所支配的自由境界，"不以物挫志"[10]的"完"（完美）境界。在此"万物一府、死生同状"的境界中，人非从物而物从人，"视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；……"[11]人成为统物致精、独闻天和的宇宙主宰。

神秘主义认为事物的本质是超越形象的，庄子谓之"象罔"，人类遗失的"玄珠"（大道）只能由此找到。这种无名以称之的原始浑沌状态，也叫"无"。"无"不是虚空，不是死灭，而是生一、生有、生多的源泉，因此，它的本质是神秘："泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命……"[12]可见道家神秘主义并非虚无主义，而是标举"无"的境界，古文"无"通"舞"，因此"无"的境界也就是舞蹈者无所依凭的原初自由境界，它摆脱形累、自由自在、随兴之所致，创造出天地和宇宙万物，因此是生命的神秘本源和创造精神。故而道家标举的忘名、忘功、忘己的境界，实际上就是人类源初生命的自由之舞蹈，因为舞蹈不以自身为手段而以他物为目的，

舞蹈本身就是目的，创造生命的神秘源泉也是这样，它从一个不可知的泉眼喷涌而出，创造出万物，但却不为任何自私的目的，它只是创造并以此为乐。同样，人如果能以"天"为榜样，尽情地享受生命的自由、美，创造配得上"天"的文化作品，而不患得患失地以荣名、事功、自我为目的，人就与天合，人就是最美的造物："忘己之人，是之谓入于天。"[13]将生命视为自由之舞、自由之诗的过程，而不是谋取某种利益的工具，这就是生命本体论的"道"，反之，就是"不道"，又称"机心"："有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。……功利机巧必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不为。"[14]庄子可谓一语道尽机械文明与自由人性之间的根本对立与矛盾：以利润为终极目标的社会必然作茧自缚、腐败灭亡："夫得者困，可以为得乎？"[15]与此相反，生命的本真状态是"神"不为"得"所困的自由境界："天下奋柄而不与之偕，审乎无假而不与利迁，极物之真，能守其本，故外天地，遗万物，而神未尝有所困也。"[16]

道家神秘主义是对种种世俗主义意识形态的彻底揭穿："以富为是者，不能让禄；以显为是者，不能让名；亲权者，不能与人柄。操之则栗，舍之则悲……，是天之戮民也。"[17]庄子以心灵的自由境界与之对照："若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不导引而寿，无不忘也，无不有也，淡然无极而众美从之。此天地之道，圣人之德也。"[18]庄子为生命刻画出一个宁静、自由、恬淡、完美的境界："圣人之生也天行，其死也物化；静而与阴同德，动而与阳同波；……去知与故，循天之理。故无天灾，无物累，无人非，无鬼责。其生若浮，其死若休。不思虑，不预谋。光矣而不耀，信矣而不期。其寝不梦，其觉无忧。

其神纯粹，其魂不疲。虚无恬淡，乃合天德。……纯素之道，唯神是守；守而勿失，与神为一；一之精通，合于天伦。……故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。"[19]道家神秘主义把"神"理解为蕴含在广大生命深处的精髓，只有纯素真人才能把握它、守护它、与它亲近、与它合一。

庄子以深刻的寓言"河伯见海"揭穿了一切价值独断论的迷妄："以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。……以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无……"[20]因此宇宙无论从物理观点还是人文观点看，都蕴含着无限量的意义，是深奥莫测的："夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故。"[21]人应当"兼怀万物"，与之共进共化，乃合于天。天"无南无北，释然四解，沦于不测；无东无西，始于玄冥，反于大通。"人若用巧智"规规然而求之以察，索之以辩，是直用管窥天、用锥指地，不亦小乎！"[22]妻死鼓盆而歌、以骷髅为枕具，庄子为人之所不敢为，达到了一个"死生惊惧不入于心"的真正哲人的高妙之境。世俗目之以为怪，不知"猖狂妄行，乃蹈乎大方。""纯纯常常，乃比于狂。"[23]

在《知北游》中，庄子一段话将道家神秘主义概括无遗："天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理，是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。"在诗人哲学家庄子看来，天地之"大美"是一种缄默无言的神秘之美，正如同全部宇宙"不知其然而然"（自然）："若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉？"[24]而人能"无为"、"不作"以保持其"不言"、"不议"、"不说"的神秘性，才能"备于天地之美，称神明之容。"[25]在此必须说明，道家神秘主义并非主张恢复人的野蛮状态，而是提醒人类在蝇营狗苟的世俗生

活中保持一种超然的文化姿态。因此，它的哲学主张，并非要求人类物质生活、科学活动及社会交往都采取"不思"、"不言"的方式，而是主张人类在从事这些活动时能保持一种精神上的距离，以不为"外物"所奴役。这种人生态度，作为一种诗性智慧，是要最终确立个体生命的无限自由，这种自由的最高境界就是审美的、诗意的"天人"、"神人"、"圣人"、"至人"境界："不离于宗，谓之天人。不离于精，谓之神人。不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。"[26]天即不知其所以然而然的神秘自然："恃其所不知而后知天之所谓也。"[27]

庄子所标榜的"至人"、"神人"、"博大真人"的生命境界，不仅仅是人与自然本真的浑然不分和高度和谐，更是摆脱知识状态亦即困扰状态以后，生命境界的坚定、平静、博大、空灵、美妙："判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神秘之容。"[28]知识分隔天地浑纶之大美，支离万物神秘的常理，以一得之见管窥宇宙之大全，这样，人如何能具备与天地神秘同样的完美，称得上神明的容貌呢？为此，庄子提出了一套神秘主义的"体道"方法："若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍，……"[29]庄子的这些"一志"、"心斋"、"坐忘"、"物化"和老子的"大象无形"、"大音希声"一样，都是对神秘"道"体的神秘体悟，其中伴随着澄心静虑、"用志不分，乃凝于神"[30]而产生的神秘幻觉，"庄生晓梦迷蝴蝶"是其神秘诗意的巅峰。它的目标是"神将来舍"、"鬼神来舍"，即个体最终超越时空、生死、爱恶、美丑、善恶……等局限性，"与物宛转"[31]、"泛若不系之舟"[32]，达到"以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居……常宽容于物，不削于人，可谓至极"的"博大真人"境界。

庄子自解其诗意神秘主义的生命精神和自由精神，以磅礴而瑰丽的宇宙境界为极致："芴漠无形，变化无常，死与生与，天地并与，神明往与！芒乎何之，忽乎何适，万物毕罗，莫足以归。……独与天地精神相往来，而不傲倪万物……上与造物者游，下与外生死、无终始者为友。其与本也，弘大而辟，深闳而肆；……其理不竭，其来不蜕。芒乎昧乎，未之尽者。"[33]宇宙生命广大无涯，本来神秘。人的精神上游无穷，下亲万物，博大开阔、深刻周全、与天地并存，和神明共往！

"道"也者，为一切生命敞开的宇宙大道。它让一切伟大的灵魂摆脱家屋的束缚，走上自由的风险之路、命运的神秘之路。它将个我从现实世界的拘泥中超拔出来，去与博大的宇宙精神相契合，去实现生命的完美，去创造天地间生生不息的奇妙诗篇。

道家神秘主义主张生命的完全诗化。它号召人抛弃外物形累，以纯任自然的本真方式加入到宇宙大化之中和其神秘之大美中，从而澈悟宇宙生命之伟大神秘，它让人提升自己的生存境界，以自身的生命实践，去寻找久经失落的、天真烂漫的人性乐园。

道家哲学在魏晋玄学阶段进一步神秘化并形成中国本土宗教——道教。何晏、王弼、阮籍、嵇康、张湛等中国思想家将道家神秘主义思想发展到更为精妙圆融的境界。而葛洪、陶弘景等宗教思想家将道家思想改造成道教，其神秘性更为加强。向秀、郭象作《庄子注》，在《序》中将宇宙的奥妙描绘为："……是以神器独化于玄冥之境，而源远流长也"，即：万物自生，万物自化，不假外力，不为人知，故称天下为"神器"。此天地神秘迁化的过程，无始无终，源远流长，玄妙莫测。[34]这种对宇宙神秘本质的

诗性把握，赋予中国文化以超越性的诗意品质，这种品质帮助中国人在漫长历史的众多文明磨难面前，对生命的意义保持信心，并且超越对世界的认知性和功利性追求，将生命和文化提升到智慧和美的境界。

二、妙法天真：佛教神秘主义

佛教是公元前6世纪古印度迦毗罗卫国净饭王子释迦牟尼创立的世界三大宗教之一。印度佛教自兴起到衰落，前后约1500年，至公元13世纪初，由于外来入侵，佛教在印度趋于衰落。印度佛教发展经历了四个历史时期：公元前6—前4世纪，是释迦牟尼创教及弟子传教的原始佛教时期；公元前4世纪—公元1世纪，佛教内部分化出18或20个不同的教团，是为部派佛教时期；公元1世纪—7世纪，佛教内部又分化出大乘学派，原始佛教和部派佛教被称为小乘佛教。大乘佛教又分成中观学派(空宗)和瑜伽行派(有宗)两大派别；公元7世纪—13世纪，是佛教的密宗时期。

佛教自两汉之际传入中国，到宋代开始衰落，其间经历东晋、南北朝、隋唐时代约六百年的兴盛，并形成了天台宗、三论宗、法相唯识宗、净土宗、律宗、华严宗、禅宗等中国佛教宗派。佛教的传入，是中国文化史上最重大的事件之一。它一经传播，立即成为中国文化的重要因素。佛教与佛学的兴盛使宗教神秘主义向古代文化进行全方位的渗透，但中国非宗教的诗意神秘主义传统成功地改造了外来佛教的宗教性，使之融人中国诗意神秘主义的大传统中。

佛教哲学将世界看作生灭不止、本来皆空的无常巨流，万物依靠多种原因和条件才能存在，因此是虚空不实的，此谓“缘起说”。因此，“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”就成为佛教“三法印”，人只有破除一切的迷执，才可能跳脱生死轮回、因果业报，获得至高的真实、宁静、解脱与幸福——“涅槃”。

佛教神秘主义在中国思想界的第一批成果是与魏晋玄学相结合的“般若学”，各学派都以各种方式论证事物没有真实存在的思想和因果报应的学说。在鸠摩罗什系统译出印度佛教思想家龙树（150—250）的《中论》、《十二门论》、《大智度论》和提婆（170—270）的《百论》等般若佛典的基础上，僧肇（384—414）写出了《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》等重要佛学论文，认为万物“非有非无”，是不真而空的存在。僧肇将“圣智”称为“般若”，般若就是“无知”。因为要知某一事物，就要选出这一事物的某一性质，而“无”超以象外，没有性质，所以“无”根本不能成为知的对象。要知“无”，只有与“无”神秘地同一。这种与“无”同一的状态就是涅槃。涅槃是不可知之神秘，般若是不知之知。[35]

东晋后期的佛教领袖慧远（334—416）著《沙门不敬王者论》、《明报应论》和《三报论》等重要佛学论文，系统论证发挥了佛教基本教义——因果报应、轮回转生的学说和神不灭的思想。他认为精神、灵魂（神）是人生死轮回的主体，不随人的死亡而消灭，是永世长存的：“夫神者何耶？精极而为灵者也。精极则非卦象之所图，故圣人以妙物而为言。虽有上智，犹不能定其体状，穷其幽致。”[36]

竺道生（355—434）早年精于般若，后来盛唱涅槃，成为独创性的佛教思想家。他认为，“佛性即我”、“本有佛性，即是慈念众

生也"[37]，"一切众生，皆当作佛"、"一切众生，莫不是佛，亦皆涅槃"[38]，代表着中国向众生开放佛性的佛学思想特色。他还提出了神秘主义的直觉体验——"顿悟成佛"说。著名诗人谢灵运在《辩宗论》中阐发了道生的"顿悟成佛"义：因为成佛就是与"无"同一，而"无"自身不是一"物"，故不可一部分、一部分地"修悟"，只能一瞬间"顿悟成佛"，这实际上是一种神秘体验。[39]

北齐禅师慧文(约6世纪)根据印度中观学派的著作，发挥"一心三观"的禅法，认为人的一心可以观照到事物真空、假有、非空非有的三个方面。弟子慧思(515—577)又提出"十如"实相说，认为佛能体尽一切现象的真实相状，包括如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟十个方面。智顗(538—597)继承发展了两人的思想，提出著名的"三谛圆融"说和"一念三千"说，认为空、假、中为一切事物的真实相状，此三谛彼此圆融，互相统一，而人之一念，可包容无限的宇宙整体("三千")，这些思想使佛教哲学、认识论和心理学都达到了精湛高妙的境界，是为"天台宗"两大理论支柱。湛然(711—782)在佛学名著《金刚錍》中，进一步提出"真如"(本体)和"万法"(现象)为一体的深刻思想："万法是真如，由不变故。真如是万法，由随缘故。"佛性遍于万物而不超然于万物之外。这样，佛教神秘主义在中国本土"体用不二"的哲学文化传统中，其"有神论"的宗教神秘主义色彩逐渐淡化，泛神论、无神论的诗意神秘主义色彩日益浓厚。

三论宗也是渊源于龙树的中观思想，但喜欢使用"否定方法"论证人们对事物的认识"一无所得"，即《中论·观因缘品》的"八不"颂文："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出(去)。"由此破尽迷执，还事物以真实本相——"如"(Suchness)。如者，二义：一曰：如其实、即其真；二曰：实本来

虚、真本来妄，万物似有还无，好像而已。三论宗大师吉藏(549—623)因此将认识事物的普通意义(俗谛)和神秘意义(真谛)分为三个层次：1.俗谛说万物为"有"，真谛说万物为"无"；2.将万物说成"无"，仍是下了一个肯定的判断，仍是"俗谛"，真谛应为"万物非无非有"；3."万物非有非无"仍是对万物作了区分，而一切区分都是片面的，真谛应当是："万物非非有非非无"，这实际上否定了一切区分、认知和言说，这才达到了事物的"第一义"，即事物的意义就在于这种意义是不可言说的。[40]这种"想入非非"的神秘体验和诗意境界，要旨在于破除一切意识形态上的独断论，还生命以本真的灵性。

法相唯识宗的创立者是著名佛教翻译家玄奘(600—664)和弟子窥基(632—682)。此派直接继承大乘有宗，主张"万法唯识"，对人的心理活动有极细密的划分与研究，但论述较为烦琐，曾一度消沉，在中国近代佛学复兴运动中扮演过重要角色。

华严宗创始人法藏(643—712)提出法界缘起说，认为万物互为依持、互为因果、圆融无碍，澄观(737—839)依《大乘起信论》的"心性本觉"说，认为人修持自己的"灵知之心"，就可达到一切现象圆融无碍的境界，从而成佛。宗密(780—841)在《原人论》中则主张一切众生都有空寂真心，无始以来性自清净、灵知不昧，为人本原。若能"离妄想，一切智、自然智、无碍智即得现前"。他因此也成为禅宗的大师。

相传佛祖释迦牟尼在灵山法会上默然拈花，以示众人，众莫解其意，内中唯独摩珂迦叶微然一笑，与佛祖心领神会。从此，在佛教经典的教义外，又由佛祖以"以心传心、不立文字、教外别传"的方式，直接将"佛法精义"传给具灵性的弟子，如此传28代至菩提达摩。达摩520—526年梁武帝时到中国，遂成中国禅宗

始祖。慧能(638—713)在中国南方弘扬"见性成佛"的教义,使禅宗大盛于中国。

禅即梵语"禅那"的简称,意为"静虑"。禅宗的根本主张在于"明心见性,立地成佛",它的本色天然、简便易行的教义,与一般佛教的宗教崇拜与宗教诫律有所区别,从而呈现出更加诗化的特点。

禅宗思想的核心在于否认外在世界,认为宇宙中的唯一真实的东西只是"我",这神秘的"本我"(又称"自性")既非人的肉体,也非人的感觉和理智,而是某种神秘莫测的、空明净寂的自我意识。这种"本我"的获得,有赖于息欲宁神、绝尘去虑,于一片空茫处去获取。这种神秘的、无法可循的"悟"又称"禅悟"。"佛"的本义即"觉悟",即对一切争执和矛盾示以崇高的沉默。这种沉默以其莫测高深的神秘感和对事物超乎尘俗的洞察力而为具灵性者所崇敬。

禅宗认为绝对本体是不可理解、不可思议的,语言只不过是开向无语之彼岸世界的舟筏,佛语所谓"舍筏登岸"是也。这样,禅宗对语言与神秘诗学对语言的理解本质相通:即以语言为引逗,引发出一个超越乎语言的本体世界。这种靠乖谬、暗示等方式随机传达不可言传的佛门妙境的方法,在禅宗中称"机锋",而那些前辈禅师判断是非迷悟的言论,被用来作为内省式参究的依据,称"公案"。

禅宗是最中国化的佛教宗派,它的思想传达出中国诗性智慧的许多本质特色。《景德传灯录·怀让禅师第二世马祖法嗣》载:慧海禅师初到江西参马祖(709—788)道一为师。马祖问:"来此拟须何事?"答:"来求佛法。"祖曰:"自家宝藏不顾,抛家散走作什么?我这里一物也无,求什么佛法?"这是提醒慧海:每个

人自己内心深处都有宝藏(佛心、本心、觉心),无须外求。故马祖又问:"阿那个(什么)是慧海自家宝藏?"答曰:"即今问我者是汝宝藏,一切具足,更无欠少,使用自在,何假向外求觅?"说明慧海已了悟本心具足、使用自在的妙理:中国智慧以"体用不二"为核心,认为世界的本体就在人伦日用之中,无须在现象之外再去寻求一个独立存在的超绝本体(人格神、上帝),而是在现象之流中体会生命本体的生生不息、本真具足、慈惠为怀,因此,无须外在做作,只要内心清净,就能"立地成佛"。慧海答"如何是佛"曰:"清潭对面,非佛而谁?"可谓妙意生辉、一语中的:人临清潭自照,佛面自现——佛就是人自己,是人的清净本性。人如果能保持自性清净,就会如深深清潭,鉴照万物。故慧海答"如何用功?"曰:"饥来吃饭,困来即眠。""一切人总如是,同师用功否?"曰:"不同。""何故不同?"曰:"他吃饭时不肯吃,百种须索;睡时不肯睡,千般计较。所以不同也。"问者(律师)杜口。禅宗依从中国智慧顺遂自然的思想路线,认为人伦日用,皆是妙道,只要不起种种妄念,就能妙契本真、成圣成佛。所谓"青青翠竹,总是法身;郁郁黄花,无非般若"。万物皆法,众生皆佛,本此天真,遂成生机洋溢的青春世界。

印度佛教传入中国西藏地区,形成独具特色的藏传佛教体系,其中尤以密宗神秘主义最有特色。印度佛教密宗是佛教和婆罗门—印度教结合的产物,它在教义上以大乘中观学说为基础,认为宇宙本体与现象本来不二,宇宙由地、水、火、风、空、识等六大要素组成,其中前五大为观照世界的"色"法,后一大(识)为观照世界的"心法",色、心不二,万物皆佛。密宗讲究师徒秘授的身心修炼,以口诵咒语(语密)、手结契印(手、身姿势,身密)、心作观想(意密)的神秘主义方法进行修炼,三密加持,即身

成佛。修炼时还要建立坛场(曼陀罗),以进入特定的神秘气氛中。

密宗传入西藏,成为藏传佛教的重要组成部分和高级阶段。入寺的藏族青年要在修完显教课程并通过考试后,才能依从师傅修习密教课程。与显教苦修来世的教义不同,密宗主张此时此地的修炼、澈悟、成佛。由于持色、心不二的本体论,因此它要求修习者以自身的肉体为媒介,体验超越了一切对立和矛盾——本体与现象、涅槃与轮回、般若(智慧)与善巧(方法)、虚空和悲悯——而达到圆满具足的灵魂极乐境界。为此,密宗有以两性交合为修持方法的"男女双身修法",让修炼者从性的快感中升华出"色空"观念,并学会驾驭肉体的情欲和一切激情,从而进入无情无欲的极乐状态。赫伯特·肯特称之为"穷极无聊后的自由畅快之感"。[41]

佛教神秘主义对诗性智慧的贡献,在于以直觉的方式而不是推理的方式去把握世界,以澄心静气、意领神会的方式去获得对世界意义的突然了悟(顿悟),从而去实践一种不为外物所累的生命方式。它将道家的"体无"改造为神秘的"体空",即以"空明"之心去体味宇宙"万法之空",此"空"非"虚无",而是一切生命自明其本性、获得心灵安憩之所。

王维诗:"木末芙蓉花,山中发红萼。涧户寂无人,纷纷开且落。"最能传达这种诗意神秘主义的妙境:万物本样自存,一片天机烂漫,恰如同山中芙蓉,自开自落,不依外求,全其生命的本真和大美。

当艾略特被问及一首诗的涵义是什么时,他只是将这首诗从头至尾又重读了一遍。在这一遍遍的重复中,读者被带入一种茫然若失的境地,而诗的真正用意、宇宙的真正内涵,就在这

一片茫然中出现了。

理解一首诗的唯一方法就是去欣赏它。

（泰戈尔）

理解世界的唯一方法亦复如是，去欣赏它，也就是放弃思维和言说，只静静地，等着它以无限的透明，汇入你内心一片金刚不灭的精萃之中。

注 释

[1]《道德经》第一章。

[2]以上《庄子·逍遥游》。

[3]以上《庄子·齐物论》。

[4]以上《庄子·人间世》

[5]以上《庄子·德充符》

[6]以上《庄子·大宗师》。

[7]以上《庄子·应帝王》。

[8]《庄子·骈拇》。

[9]《庄子·在宥》。

[10]《庄子·天地》。

[11]同上。

[12]同上。

[13]同上。

[14]同上。

[15]同上。

[16]《庄子·天道》。

[17]《庄子·天运》。

[18]《庄子·刻意》。

[19]同上。

[20]《庄子·秋水》。

[21]同上。

[22]同上。

[23]《庄子·山木》。

[24]《庄子·田子方》。

[25]《庄子·天下》。

[26]同上。

[27]《庄子·徐无鬼》。

[28]《庄子·天下》。

[29]《庄子·知北游》。

[30]《庄子·达生》。

[31]《庄子·天下》。

[32]《庄子·列御寇》。

[33]《庄子·天下》。

[34]参见汤用彤:《理学·佛学·玄学》337—351页,北京大学出版社,1991,北京。

[35]《般若无知论》,载《大藏经》卷45。

[36]《沙门不敬王者论》。

[37]《大般涅槃经集解》。

[38]《妙法莲华经疏》。

[39]《广弘明集》卷18,《大藏经》卷52。

[40]见《二谛章》卷上,载《大藏经》卷45。

[41]转引自莫阿卡宁:《荣格心理学与西藏佛教——东西方精神的对话》,第30页,商务印书馆,1994。

第7章

渴慕无限:希腊罗马神秘主义

西方神秘主义始于希腊。从公元前11世纪到公元前8世纪的荷马时代,希腊人将自己的原始信仰和埃及、小亚细亚、克里特等东方神秘主义思想结合,形成了最早的神秘主义世界观。希腊神秘主义表现为奥林匹斯神话、诸神崇拜、埃律希斯秘教和奥尔菲斯秘教。荷马史诗和赫西阿德的《神谱》代表了希腊神秘主义的神话世界观:诸神主宰着人世的活动,维系着宇宙的秩序。

值得注意的是,《神谱》在叙述诸神的起源时,首先赞美诗神缪斯,因为缪斯是记忆女神和宇宙主神宙斯所生的九个女儿。赫西阿德,这位西方历史上的第一个私人著述家,以此暗示:诗保存了人类最源初的记忆,它是和宇宙本体直接结合的产物,诸神是人的诗意想像的创造:

> 让我们从赫利孔的缪斯开始歌唱吧,她们是这圣山的主人。她们轻步漫舞,或在碧蓝的泉水旁或围绕着克洛诺斯之子、全能宙斯的圣坛。……她们夜间从这里出来,身披浓雾,用动听的歌声吟唱,……她们用歌声齐声述说现在、将来及过去的事情,使她们住在奥林匹斯的父神宙斯的伟

大心灵感到高兴。从她们的嘴唇流出甜美的歌声，令人百听不厌；她们纯洁的歌声传出来，其父雷神宙斯的殿堂也听得高兴，白雪皑皑的奥林匹斯山峰、永生神灵的厅堂都缭绕着回音。……她们就生在离冰雪覆盖的奥林匹斯山最高峰很近的地方，那里有她们明亮的舞蹈场地、漂亮的住处，美惠神女和愿望之神愉快地与之为邻。她们口吐优美歌声，用歌声赞美万物的法则和不朽众神的美好生活方式；……她们吟唱时，黑暗的大地在她们身边发出回音；她们去见父神时，美妙的歌声从她们脚下升起。[1]

美丽强壮的诸神实际上是伟大神奇的宇宙生命力和美丽多姿的自然万物的象征，是"万物的法则"和众神(实乃众生)的"美好生活方式"的象征。通篇《神谱》洋溢着原始生殖崇拜的浓烈色彩和欢乐气氛，天地神灵热衷于求欢交媾，以使生产出万物。整个宇宙在希腊神话中充满了诗意性和神奇性，那是西方人第一眼看到的世界，清新美丽、欢乐辉煌。

一、存在之谜：希腊神秘主义

希腊神秘主义的最初形式——埃律希斯秘教以谷穗、食物、性具为象征，庆祝春天的来临和万物的生长。埃律希斯的神话——春神珀瑟芬被冥王劫持，地母、谷神狄蜜特经历千辛万苦将女儿(春天)接回人间的故事，象征着希腊人对春天重回大地的无限喜悦，因此构成了雅典国教最神圣的部分。这里我们可以看到：在神话、宗教、神秘主义的文化外衣包裹下的对生命的

清新的喜悦和崇拜，也就是希腊人对世界的诗意看法。祈求春神降临的颂歌唱道：

> 你的酒杯高高举起，尔欢乐欲狂，万岁！你，巴库斯，潘。请你来到埃律希斯，万紫千红的山谷。

秘教具有将整个人民团结为一体的精神力量。伯特兰·罗素精辟地写道："任何地方的原始宗教都是部族的，而非个人的。人们举行一定的仪式，通过交感的魔力以增进部族的利益，尤其是促进植物、动物与人口的繁殖。这些祭礼往往能鼓动伟大的集体的热情，个人在其中消失了自己的孤立而觉得自己与全部族合为一体。"[2]

狄奥尼索斯（酒神，又称巴库斯）秘仪则以娱神的戏剧演出尤其是酩酊大醉、狂歌漫舞的狂欢节的形式来庆祝谷物的丰收，表达生命的富足与欢欣。希腊神秘主义以它对生命的热爱，构筑了一个朗月清风的诗意向往世界：

> 它们会再来，再度地来临吗？那些漫长、漫长的歌舞，彻夜舞蹈直到微弱的星光消逝。我的歌喉将受清露滋润，我的头发将受清风沐浴？我们的白足将在迷蒙的太空闪光？啊，绿原上奔驰的麋鹿的脚，在青草中是那样的孤独可爱，被猎的动物逃出了陷阱和罗网，欢欣跳跃再也不感到恐惧。然而远方仍然有一个声音在呼唤，声声恐怖，更有一群猎狗搜寻得多凶猛，奔驰得多狂悍，沿着河谷不断向前——是欢乐还是恐怖？你疾如狂飙的足踵，奔向可爱的邃古无人的寂静土地，那儿万籁俱寂，在绿荫深处，林中的小生命

生活得无忧无虑。

这些酒神的侍女们在原野上赤足奔跑，就像猎物逃出了文明的陷阱和罗网，她们时刻恐惧猎狗重新追上她们，渴望着在密林深处过与小动物一样自由自在的生活。神秘主义表达出一种人性摆脱文明束缚、重归自由的情感、想像和审美的诗的需要。罗素对此明澈地写道："文明人之所以与野蛮人不同，主要的是在于审慎，或者用一个稍微更广义的名词，即深谋远虑。他为了将来的快乐，哪怕这种将来的快乐是相当遥远的，而愿意忍受目前的痛苦。……文明之抑制冲动不仅是通过深谋远虑（那是一种加于自我的抑制），而且还通过法律、习惯与宗教。……一方面是把社会的目的强加给个人，而另一方面，个人已经获得了一种习惯把自己的一生视为是一个整体，于是越来越多地为着自己的未来而牺牲自己的目前。……审慎也很容易造成丧失生命中某些最美好的事物。巴库斯的崇拜者就是对于审慎的反动。在沉醉状态中，无论是肉体上或者是精神上，他都又恢复了那种被审慎所摧毁了的强烈感情；他觉得世界充满了欢愉和美；他的想像从日常顾虑的监狱里面解放了出来。举行巴库斯礼便造成了所谓的'激情状态'，这个名词在字源上是指神进入了崇拜者的体内，崇拜者相信自己已经与神合而为一。人类成就中最伟大的东西大部分都包含有某种沉醉的成分，某种程度上的以热情来扫除审慎。没有这种巴库斯的成分，生活便会没有趣味；有了巴库斯的成分，生活便是危险的。审慎对热情的冲突是一场贯穿着全部历史的冲突。在这场冲突中，我们不应完全偏袒任何一方。"[3]

正是由于文明是审慎的同义语，而且文明的日益制度化和

压抑化将人置于“日常顾虑的监狱”里，生活中难得一见的伟大热情、沉醉、艺术和诗，就被认为是富有“神性”的，因为它们解放了人性，提升了生活，表达了生命本然的自由和欢乐，它是世界和生命的诗化，沉沉宇宙中的灵光一闪，深刻感人的神秘主义。想想当代文明，漫长而无效的教育制度、碾碎性灵的经济制度、臃肿麻木、腐败专横的官僚政治制度、贫乏空洞的文化制度和文化内容，使人的生命遭受无数不必要的压抑，人的自由、欢乐和诗情被彻底禁锢，人们的精神无处寄托，只能从愤怒反叛的摇滚音乐等流行事物中寻求一瞬的解脱。由于神秘主义的凋零，原本美丽光明的世界被一个彻底泡沫化的世界所取代，生活变成了污浊的急流，丧失了原有的神性和诗性。

“在思想的领域内，清醒的文明大体上与科学是同义语。但是毫不掺杂其他事物的科学，是不能使人满足的；人也需要有热情、艺术与宗教。科学可以给知识确定一个界限，但是不能给想像确定一个界限。”“科学告诉我们的是我们所能够知道的事物，但我们所能够知道的是很少的；而我们如果竟忘记了我们所不能知道的是何等之多，那末我们就会对许多极重要的事物变成麻木不仁了。”[4]我们不知道的事情恰恰是我们的生活不可或缺的东西：人的命运，世界的命运，文明的命运，宇宙的命运……这些都是科学无法回答的问题，同时又是使我们的生活有价值和意义的问题，对它们的麻木不仁或错误言说造成了当代社会文化状况的普遍堕落。

希腊人相信，万物的命运全赖冥冥中的神秘力量“运命”、“必然”、“定数”来决定，就连诸神所为也受制于神秘的“命运女神”或“定数女神”的支配。这表明在希腊神秘主义中，起支配作用的神秘观念，是连神也奈何不了的天命。

以诗人命名的奥尔菲斯秘教是对失落、死亡、不幸的玄思。诗人从冥府接回被掠的爱妻，只因偶一回顾，爱妻就消失得无影无踪。这个神话很可能是埃律希斯神话的变形：地母、谷神狄蜜特成功地从冥府接回女儿、春神泊瑟芬，象征着生命战胜了死亡；而诗人接回妻子的失败，象征着死亡的不可征服、宿命和人的永恒失落。奥尔菲斯秘教以其动人的玄想和悲情，尤其是它的灵魂净化与轮回的思想，深刻影响了希腊哲学家。在现代西方，它仍是神秘诗人、艺术家如里尔克、罗丹、科克多等人灵感的源泉。

正是对于万物命运的神秘感到惊奇，使希腊人创造出久负盛名的哲学。希腊人惊异于外部自然界的变幻莫测、残酷无情，也惊异于人自身的旦夕祸福、生老病死。正是由于这种惊异，产生了在多样性中寻求统一性，在短暂的背后寻求永恒的愿望和冲动，于是，产生了思想，有了哲学。因此，在西方哲学史上，著名的“哲学始于惊异”说，确切地讲，应当是“哲学始于神秘”。

第一个西方哲学家泰勒斯说：“万物的始基是水，世界是有生命的，充满了灵气。”而据亚里士多德理解，他所说的充满万物的“灵气”，是指神秘的“灵魂”或“神灵”。[5]换言之，虽然万物的根基是水，但万物内在的生命，却是神秘的东西。[6]

在前苏格拉底哲学家中，毕达哥拉斯的灵魂不朽、轮回与净化的学说，代表着希腊思想中神秘传统的主潮。毕达哥拉斯是奥尔菲斯秘教的改革者和精神领袖，他认为灵魂是不朽的，凡存在的事物都会在循环里再生，一切生命都是亲属。他把人称为这个世界的异乡人，人的肉体是灵魂的坟墓，只有献身于无所为而为的哲学沉思和苦行，灵魂才能净化并摆脱“生之巨轮”。他的学说致力于热烈的理性思考，尤其是钻研数学和音乐，直到沉

思者在这两种纯粹物中获得狂醉的启示，豁然发现宇宙不可言说的神秘和谐，最终与神合一，“在他的死亡中死去，在他的复活中新生。”这种神秘主义具有形而上学的高度理智性和思辨性，是西方神秘主义的典型样式和思想风格，它蔑视感官直觉，认为只有理性才能认识、理解、推理、崇敬神，它与东方神秘主义崇尚感性直观、认为理性是领悟神的障碍的诗意世界观，有着迥乎不同的哲学旨趣。柏拉图、奥古斯丁、阿奎那、笛卡儿、斯宾诺莎、康德、维特根斯坦等西方著名哲学家身上，都有这种“宗教与推理”、“道德追求与逻辑崇拜”的“密切交织”(罗素语)，他们的神秘主义思想可称为“理智的或理性的神秘主义”。在宗教哲学史上，这种神秘主义又可称为“理神论”或“理性神学”，与注重对神的直觉感悟的“启示神学”或“神秘神学”相区别。

希腊思想家中最深刻也是最神秘的、被称为“晦涩哲人”的赫拉克利特，让人的灵魂在颤栗不已的永恒流变中，洞悉那团燃烧世界又毁灭世界的“神秘火焰”。他认为，“神是日又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是饱又是饥。他变幻着形象，和火一样……”而“人的行为是没有智慧的，上帝的行为才有智慧”。他将世界的统一视为对立面的永恒冲突，上帝掌握着神秘的“分寸”，避免对立面的任何一方获得完全的胜利。因此，“善和恶是一回事。”也就是说，善和恶在本体论上是等价的，它们都是维持宇宙秩序不可缺少的基本要素，正是它们之间永不止息的斗争使世界处于运动状态，而只有在这种对立面的永恒运动中，才产生了和谐。因此，在伦理学上，恶总在不停地滋生，善又总在鼓起精神与之斗争，上帝虽然总成全善，但并不把恶完全消灭，因为最终的胜券是由上帝掌握的。故此不能因赫拉克利特的相反相成、对立统一的思想，简单地将他称为“辩证法之父”，因为在

他所说的类似"辩证"的现象的背后,站着操纵这些现象不断对立、斗争、运动、和谐的枢纽的神秘、万能的上帝。上帝掌握万物燃烧、流变的那个神秘"分寸"就是"逻各斯",它是上帝的"神圣智慧"。

到处流浪的行吟诗人、哲学家色诺芬尼(公元前570—前480年),创立了西方历史上第一个泛神论的神秘主义学说。辛普里丘的《物理学》记载了他对"神即宇宙,宇宙即神"这一泛神论公式的精彩论证:"因为据色诺芬尼说,这个唯一的宇宙就是神。他指出它是唯一的,因为它比任何东西都更加有力;因为他说,如果有若干个存在,那么力量就一定会为这些存在平均分有,然而神却比任何东西都更高超,它的力量是高于一切的。……如果存在是从不同类的东西产生的,那它就是从不存在的东西生出;这样也就证明了它不是产生出来的,而是永恒的。"他进而指出了神的特性和定义:"有一个唯一的神,是神灵和人类中间最伟大的;他无论在形体或思想上都不像凡人。神是全视、全知、全听的。神毫不费力地以他的心灵的思想力左右一切。……神是全体,是精神、智慧和永恒性。"[7]色诺芬尼的神秘主义排除了宗教迷思,肯定无限的宇宙全体就是神,对后世神秘主义思想的发展,产生了深远的影响。

作为西方历史上最著名的哲学家,苏格拉底将两个完全不同的范畴——知识和善——予以沟通,认为"知识即善",从而一举奠定了西方哲学和西方文化的理性主义基础。他让人首先承认自己无知,然后通过对话、讨论、反诘等论辩方式,对所涉及的概念获得一个共同或接近共同的认识。苏格拉底构成了对希腊信仰和希腊神秘主义的内在威胁,他实际上是在确立一种新的信仰:只要人发挥自己的知识能力,就能彻底穷尽所有事物的意

义，从而建立起一个善的世界。这种对人的知识能力的信仰，成为近代西方启蒙主义和科学主义的基本信念，而中世纪文化和近代浪漫派哲学都对此提出了根本性的怀疑。

柏拉图将希腊哲学中的理性成分和神秘成分加以综合，创立出西方思想史上第一个完整的"形而上学神秘主义"哲学体系。他把原本统一的世界一劈为二：一个是变幻的、暂时的、个别的、相对的、有限的、现象的感性世界，一个是不变的、永恒的、普遍的、绝对的、本质的理念世界，二者水火不容，只有否弃、超越前一个世界，才能进入后一个世界。

全部柏拉图哲学都建立在这一基本假定上："什么东西永远生成但不存在？什么东西永远存在但不生成？"文德尔班在《哲学史教程》中将"存在与流变（的关系）"作为希腊哲学的核心主题，尼采也把"存在的世界与生成的世界的对立"作为柏拉图哲学的核心，事实上，这一虚假的对立贯穿了人类全部文化史：尽管"生成、流变"的世界就是全部的世界，在这个世界之外去寻找一个静止不变的世界，从佛教哲学的观念来看可谓"头上安头、多此一举"，然而它却是人类天赋的形而上学冲动和宗教感情的根本来源。本来人类多变的情感世界是与这个生成流变的世界相适应、相协调的，但幸也不幸，人被赋予了理智，而理智的根本要求是动中求静、混乱中求秩序、动荡中求稳定、浑沌中求清晰、短暂中求永恒，求之不得只好诉诸想像、虚构，于是人凭空捏造出一个上帝，来安慰自己，来寄托人企图从有限境地中自我振拔出来、进入与宇宙同其广大悠久的无限境界的诗情渴望。

就本体论而言，这纯属痴心妄想；然而，这股虚妄的诗情就是生命的本质，也是生命得以延续、发展、完善、提升，文化得以创造、保持、发扬、更新的最强大的动力。一个超越于流变之上

的永恒世界(存在、上帝)作为一种强烈感人的“审美幻象”，诱发、激励着人本能的生命激情，使其向高层次的精神境界进发，促使其摆脱自我挥霍、自我消耗的恶性循环，进入创造文化的伟大人文境界。因此，存在之谜只能获得一个诗的解答：即，人置身于一个流变的世界，他能从这种流变中发现生生不息的美；他以自身的不断更新加入到万物的激流之中，从中体会造化的伟大和神奇；此外，他还可以用想像去构筑一个绵延不尽的永恒世界，这一世界具有现象世界不具备的更高的美，只有经过心智的艰苦跋涉，才能目击那“万象流转之外的美”。在生死瞬变的永恒大海之侧，人类这群永远长不大的孩子在沙滩上游戏玩耍着，他把自己画在沙滩上的图画作为大海的真实象征，全然不知当他起步离开时，一个波浪就使沙地恢复了原貌……

当希腊文化还保持着早期神秘主义的诗意世界观时，希腊人并不惧怕流变，他们敢于承认流变就是世界的本质，而决定流变的神的意志是可以信赖的，它能带给人公平、完满的结局。然而，当希腊人真正遭逢战争、毁灭性的失败、死亡和原有文化的彻底衰颓……这些“痛苦的流变”时，人性中固有的对超越流变的渴望、惧怕死亡、消逝、变幻的本能抬头了。人遭遇现实挫折的第一个本能反应是寻找自我安慰和自我解脱的途径，而解脱的直接文化表现就是编造新的神话。原来人神不二的奥林匹斯诸神已黯然失色，必须编造一个人神远隔、虚无缥缈的新的神话世界。它的名字叫“理念”。

由浪漫多情的诗人、经种种变故而成为冷峻悲观的哲学家的柏拉图，视人的肉体为灵魂的坟墓，只有弃绝肉体，回忆堕入凡尘前的天堂景象，人才能获得纯粹的知识，观照到理念，人的灵魂因此不朽，进入不生不灭的理念世界。柏拉图假定存在一

个先于具体事物、在具体事物之外并独立于具体事物的理念世界，并且一口咬定：只有这个世界才是值得追求的。这样，柏拉图以形而上学的抽象之刀将原本浑沌一体的世界，拦腰斩为两截：一个是由各种理念构成的本体世界，一个是由各种具体事物构成的现象世界。理念世界是真实的、永恒的，是本质；现实世界则是不真实的、流变的，是现象；理念世界是“知识”的对象，现实世界只是“意见”的对象；现实世界是理念世界的堕落，现实世界的存在是从理念世界“借”来的，是“分有”或“摹仿”理念世界的结果。

从此，理念世界高于感性世界，概念高于具体事物，本质高于现象，理性高于生命；从此，哲学、理性、道德、神……与人、人的感性生命、人的具体生活相疏离；神的世界与人的世界截然分开，神不再具有人性，成为可望不可及的缥缈所在，人不再具有神性，除非他苦行禁欲、循规蹈矩，为供奉神而牺牲自己的一生。神秘主义由远古热烈的诗，中经思辨哲学的冷处理，变成了压抑状态的宗教。远古朴素活泼的神秘主义思想从此穿上了形而上学的紧身衣，远古诗意神秘主义转化为宗教神学神秘主义。

然而，正如同任何严密的宗教道德网罗也无法将人的生命冲动一网打尽一样，柏拉图的哲学经常从严密而枯燥的形而上学体系的夹缝中，涌流出神秘主义的汩汩诗情：他的关于“爱”的哲学和神话，他的关于诗起源于灵感和迷狂的思想，尤其是他对进入理念世界时灵魂目睹那神秘的“不生不灭、不增不减的”神圣美和永恒美的诗意描写，对灵魂摆脱肉体、与理念融合为一的惊喜交集、恍惚迷醉的精神境界的想像……都对后来的神秘主义思想产生了极大的影响。

就文化意义而言，柏拉图标举理念世界，实际上是在庸庸碌

碌的"现实"之上，高悬一个光辉灿烂的理想，从而让人与自己的习惯性生活保持一段批判性的距离，让人憧憬一种更伟大、更高尚、更完美的生活境界，以便在精神上克服人的局限性，进入一种超越有限的无限境界。直到近代浪漫主义和生命哲学兴起，人们才发现，所谓"庸庸碌碌的现实"，实际上是我们对"现实"的曲解和贬低，环绕在我们身边的生机盎然的世界，并非昙花一现的幻象，而是生命最终极、也是最紧要的"现实"(真实)，因此，完全没有必要在现实之上再虚构一个虚无渺茫的理念世界或上帝天国，更不必为这个虚幻的乌托邦的永不到来而苦熬或空度岁月，只要你焕发本来具有的诗心，去发现世界本然的神性和生命的神性，你就能以大地为榜样，以宇宙为心胸，抓紧你地上的生活，从有限的现实中去挖掘、去创造无限和完美，这时，天国就在你的手上，上帝就在你的眼里，永恒不朽的生命就在你与世界的无私交流与相互奉献的和谐韵律之中……这样，诗在现代文化中一举扫除了哲学的抽象和阴郁，宗教的虚幻和压抑，成为人类既执著于现实又无限地超越现实的生命诗情的最佳寄托，成为现代生命神秘主义和审美神秘主义的最佳载体。

当然，哲学形而上学和宗教形而上学在本体论上不可解脱的困境，并不妨碍它们在各自擅长的领域内发挥巨大的文化作用：哲学形而上学对人类认识论领域的发展有杰出贡献，人类的理解、分析、推理、归纳等科学能力获得了训练和提高；宗教形而上学在维护人类社会的伦理道德秩序方面，发挥了无与伦比的巨大作用；二者蕴含的丰富的思想宝藏和博大的人文精神，更是获取高远渊深的生活智慧的精神源泉。

在最理性化和科学化的希腊哲学家亚里士多德那里，神秘主义获得了泛神论的面貌："神之自性实现即至善而永恒之生

命。""生命与无尽绵延以至于永恒的时空悉属于神;这就是神。"[8]这个"理性神学"的定义,肯定了神性就是生命和时空的无限永恒性。然而神的高度理性化和科学化,使神成为与人世无关的理论虚设,这时,神话世界观和诗意神秘主义完全失去了原有的精神力量。神作为"第一推动者"、没有任何质料的纯形式、脱离了一切感情特征的纯思想,被闲置在科学考察与文化关注的核心之外,好像一个落满灰尘的旧货仓库,希腊哲学至此完全丧失了它神秘的感染力量,新的哲学流派如怀疑派、犬儒派、享乐派虽不乏深刻,但已无法抵挡地中海对岸东方神秘主义思想的登陆了。

二、宇宙之美:罗马神秘主义

从公元前338年马其顿人征服希腊到公元前30年罗马人占领埃及,史称希腊化时期,希腊本土的神秘主义思想与埃及、中东、中亚地区的神秘主义思想合流,产生了伊希丝教、圣母教、太阳神教、阿多尼斯教、密特拉教、诺斯替教等众多秘教,东方神秘主义思想开始深入西方世界。

诸多东方秘教中,以诺斯替教影响最为深远。"诺斯替"是希腊文"知识"之义,创教者瓦伦提诺认为,宇宙本体是某种不可命名的神秘二元:一为"不可说"、一为"沉默",二者又分别派生出"父亲"和"真理",再派生出"逻各斯"和"生命"、"人性"和"神性"。这些构成了最初的神祇。诺斯替教认为,世界处于永恒的善恶交战的状态,人只有在与神的灵感沟通中才能获得神秘的"知识"并获得拯救。有学者认为,"诺斯替派的主要目标是解决

宗教哲学的两个主要问题：如何说明恶的存在？如何调合有限与无限？"[9]诺斯替神秘主义在世纪初年的环地中海地区广泛传播，对新柏拉图主义和基督教哲学产生了很大影响，许多诺斯替教徒加入基督教，形成基督教诺斯替派，这派思想虽然被后来的基督教会宣判为异端，但其影响力却不绝如缕，在当代神秘文化复兴潮流中还扮演着活跃的角色。

公元前150年，犹太人阿里斯托布鲁斯写了一本注释摩西五经的书，将犹太教与希腊哲学相结合。生活于公元前25年—公元40年的亚力山大里亚的犹太人斐洛进一步提出神秘的"犹太希腊哲学"，他将上帝塑造为绝对超验的存在，只有依据神秘的"逻各斯"即神圣理性或智慧，通过天使、圣灵、圣子的指引，才能与上帝神秘地合一。斐洛宣称，人的肉体是罪恶的渊薮，必须禁欲以待上帝。而理性也是障碍，"意识的太阳必须陨落。"只有在一种心醉神迷的心灵状态中，才能目睹上帝。[10]至此，光明欢乐的希腊诸神世界观被阴郁苦闷的犹太世界观所替代。

西方古代神秘主义在普罗提诺（公元204—269年）的哲学里达到新的高峰。这个神秘的哲人摆脱了罗马现实中多灾多难的悲惨景象，转而观照一个善和美的永恒世界。他的神秘主义以高度的诗意性和审美性而著称，罗素认为他的《九章集》可比美于但丁《神曲》的"天堂篇"。

他提出"新柏拉图主义"的学说，认为万物产生于神秘上帝"太一"的流溢，太一流溢出精神（神圣智慧），精神（圣智）流溢出灵魂。灵魂则创造了世界。太一是完全不可定义的神秘，有时也称"神（上帝）"，它像喷泉一样，不可抑止地流溢出宇宙。因此虽然世界来自上帝，但上帝并没有创造世界。世界依赖上帝，上帝却不依赖世界。圣智是上帝的神圣理性，它创造出宇宙灵魂

和个体灵魂，前者是纯粹思想，后者是物质欲望；前者是观念，后者是自然。因此"流溢"的过程也就是向低级形式不断堕落的过程。然而，个体灵魂曾包容在宇宙灵魂中，因此它又有追求较高阶段、复归它的源泉即神秘太一的冲动和能力。灵魂复归于圣智就产生善；灵魂留恋于肉体、物质就产生恶。灵魂复归的最高境界就是超脱了肉体、与神秘本体太一相融合的惊喜和迷狂。

普罗提诺认为，人身上包含着能推动宇宙运动的"更伟大的东西"，它是神秘的宇宙力量和宇宙本体："那些被神明所充满、所鼓舞的人们至少具有一种知识，即他们身中有着某些更伟大的东西，虽说他们并不知道那些东西是什么；从推动着他们的运动里以及他们所发出的言论里，他们看到的并不是他们自身而是那推动着他们在运动的力量：因此当我们把握住纯粹 nous（圣智）的时候，我们对至高无上者的关系也必定是处于同样的状态；我们知道内在的'神圣的心灵'，是它创造了'有'以及属于'有'的其他一切：但是我们也知道还有另外的东西，知道它完全不属于'有'，而是一种比我们所知道的有关'有'的一切要更加高贵得多的一种原则；要更加完满得多，也更加伟大得多；它超乎于理智、心灵和感情之上；是它赋予这些以力量的，但绝不可把它和这些力量混为一谈。"[11]

这样，当我们"被神明所充满、所鼓舞"的时候，我们就不仅能见到 nous，这种圣智是神秘太一显现自身于人的理性时所放射出的神圣耀眼的光明，在这种光明中，人得以目睹那至高无上的宇宙神秘本体——太一。当我们与神明这样相接触的时候，我们无法以文字来表达这种所见："在与神明相接触的那一瞬间，是没有任何力量来做任何肯定的；那时候没有工夫这样做；根据所见来进行推理，乃是以后的事。我们只知道当'灵魂'突

然之间被照亮了的时候，我们便具有了这种所见。这种光亮是从至高无上者那里来的，这种光亮就是至高无上者；当他像另一个神那样受到某一个人的呼吁而带着光亮来临的时候，我们就可以相信他在面前；光亮就是他来临的证据。这样，没有被照亮的灵魂就始终没有那种所见；但是一旦被照亮之后，灵魂便具有了它所追求的东西。而这就是摆在灵魂之前的真正的目的：把握住那种光明，以至高无上者（而不是以任何其他原则的光明）来窥见至高无上者，——窥见那个其自身同时也就是获得这种所见的方法的至高无上者；因为照亮了灵魂的正是灵魂所要窥见的，正犹如惟有凭借着太阳自身的光明我们才能看到太阳一样。”[12]

很明显，这位出生于埃及、并参加过罗马对波斯的远征的伟大哲学家吸取了东方神秘主义的许多思想，尤其是埃及和中亚地区的太阳神秘教以及诺斯替秘教关于光的神秘思想，从而形成了西方神秘主义中极具玄想色彩的神秘的“光照哲学”。这种哲学认为，在人对上帝的直觉体验中，人的灵魂被一股来自上帝的神秘的光所照亮，原本黑暗的灵魂因此普照着奇异的天堂光线。

普罗提诺标举一种神秘的理想主义，认为人的灵魂不仅高于肉体，而且是由至高无上者那里下降到人的身体中的，因此最崇高、最理想的生命就是促使被禁锢在肉体中的灵魂返回上帝，实现与神的重新合一，这一脱离肉体、升入自我的最初标志就是在一种崇高的境界中出现了一种神奇的美：“这曾发生过许多次：摆脱了自己的身体而升入于自我之中；这时其他一切都成了身外之物而只潜心于自我；于是我便窥见了一种神奇的美；这时候我便愈加确定与最崇高的境界合为一体；体现最崇高的生命，

与神明合而为一；一旦达到了那种活动之后，我便安心于其中；理智之中凡是小于至高无上者的，无论是什么我都凌越于其上；然而随后出现了由理智活动下降到推理的时刻，经过了这一番在神明中的遨游之后，我就问我自己，我此刻的下降是怎么回事，灵魂是怎样进入了我的身体之中的，——灵魂即使是在身体之内，也表明了它自身是高尚的东西。"[13]

普罗提诺的神秘主义是一种诗意的、审美的神秘主义。他不仅标举灵魂的超越境界，而且认为这种超越境界就蕴含在美的境界中。在普罗提诺的眼里，感官所见的世界虽然是不完善的，但仍然是美丽的，它是神秘的无形世界的美丽摹本，是有福的精灵的住所，充满了神奇和生命的欢愉：

"凡是真正知觉到了理智世界的和谐的人，只要是有一点音乐感的话，谁能不感到可感的声音之中的和谐呢？哪一位几何学家或算学家能不欣赏我们在可见的事物中所观察到的对称、对应与秩序的原则呢？想一想绘画的情形吧：凡是以肉体的感官看见了绘画艺术的作品的人，决不是以唯一的一种方式在看见这件东西的；他们从眼前被勾画出来的事物里面认识到深藏在理念之中的事物的表现，因而深深地被感动，并这样被唤起了对于真理的回忆，——这正是'爱'所由以产生的经验。如果卓越地再现于一个面容上的美的形象，能把心灵催向那另外的一个境域里去；那末凡是看见了这些在感觉世界中处处都在洋溢着可爱形象的人，——这种巨大的秩序井然，就连遥远的星辰也都在体现着的这种形式，——当然就不会有一个人是如此之冥顽不灵、如此之无动于衷，竟致于能不被这一切带人到回想之境的，竟致于在想到从那种伟大之中所发出来的如此伟大的这一切时，而能不被敬畏之情所充满了的。凡是不能领会这些的，就

只能是既不曾探测过这个世界，也不曾对于另一个世界有过任何的所见。”[14]

普罗提诺是神秘主义美学大师。他透彻地了解艺术形式和宇宙秩序之间共通的神秘性是美产生的基础。他进而精辟地指出，凡是对这个世界的美、诗意性和神秘性视而不见的人，就注定对另一个更美、更诗意、更神秘的世界也一无所见。因为可见世界的美是不可见世界的美的呈现：

“呈现为生命的这一宇宙‘全体’并不是一种形体无常的组织，——像它里面的那些不分昼夜地由它那繁富的生命力里所生出来的种种较小的形式那样，——整个宇宙是一个有组织的、有作用的、复杂的、无所不包的、显示着深沉莫测的智慧的生命。那末，任何人又怎么能否认，它就是有理智的神明之明晰清楚而又形象美丽的影像呢？毫无疑问，它只是一个摹本而不是原本；但这就是它的本性；它不可能同时既是象征而又是真实。但若说它是一幅不确切的摹本，那就错了；凡是一幅以物理秩序为限的美丽画面所能包罗在内的东西，都已经是丝毫无遗了。”[15]

普罗提诺认为，神秘的宇宙本体以一种“不可名状的美”为先导，进入人的灵魂，引起人的向往、崇敬与膜拜：“至高无上者在其进程中是绝不能乘任何没有灵魂的车而前进的，甚至于也绝不能直接乘灵魂；它是以某种不可名状的美为其先导的：在伟大的王的行程前面最先走出来的是较小的行列，随后出来的就一行比一行伟大，一行比一行高贵，越接近于王也就越富于王者气象；再后便是他自己的尊荣的近侍，最后在这一切荣耀之中便蓦然出现了至高无上的君主本人，于是一切的人——除了那些只看到在他来临以前的景象，便心满意足地走开了的人们而外——便都匍匐下来向他欢呼。”[16]

作为一个充分理解存在的超越性和神秘性的诗人，普罗提诺并不以事物外在的美为满足，他要寻求的是万物一如的宇宙无限境界，因为那才是最真实、最透明、最伟大、最完美的生命："'安逸的生活'也就在'那里'；真实性对于这些神明们既是母亲又是保姆，既是生存又是抚养；凡是不属于过程而属于确实存在的东西他们都看得见，他们本身就在一切之中；因为一切都是透明的，没有什么是黑暗的，没有什么是能阻碍的；每一个生存对于任何另一个生存都是通明透亮的，无论是在广度上还是在深度上；光明是通过光明而进行的。他们每一个的自身之中都包含着一切，并且同时又在另外的每一个之中都见到了一切，所以处处都有一切，一切是一切而每一个又是一切，这种光荣是无限的。他们每一个都是伟大的；微小的也是伟大的；太阳在'那里'是一切的星而每一座星又都是一切的星与太阳。每一种里面都以某种存在方式为主导，然而每一种又都彼此反照着一切。"[17]

这是超越了一切限制和矛盾的无限境界，生命的无限广延与深入，存在的通体透亮，人类精神的彻底神明化和诗意化，人神结合（天人感通）的神奇之美；在此境界中，宇宙无穷广大，生命永恒不朽，万物森然罗列，秩序井然，彼此融会无间。普罗提诺以博大深邃的诗意精神，为人类标举出一个"渴望神性"的宗教境界。至此，哲学神秘主义经历了它的形而上学阶段，进入它的必然归宿：宗教神秘主义。

在我们的精妙幻想里传来了，

那首纯净悠远的宁静之歌。

永远在绿玉的宝座前歌唱吧，

向着那宝座之上的人歌唱。

注 释

[1]《神谱》,28 页,商务印书馆,1996,北京。

[2]罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆,1991,北京,33 页。

[3]罗素:《西方哲学史》上卷 38——39 页。

[4]同上 39—40、12—13 页。

[5]《古希腊罗马哲学》,三联书店,1957,第 5 页。

[6]参见罗素:《西方哲学史》上卷第 51 页,商务印书馆,1991,北京。

[7]《古希腊罗马哲学》,第 42——47 页,三联书店,1957,北京。

[8]亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆,1959,248 页。

[9]赵敦华:《基督教哲学 1500 年》,88 页。

[10]参见梯利:《西方哲学史》,130—134 页,商务印书馆,1995,北京。

[11]《九章集》5 卷 3 篇 14 章。

[12]同上 5 卷 3 篇 17 章

[13]同上 4 卷 8 篇 1 章。

[14]《九章集》2 卷 9 篇 16 章。

[15]同上 2 卷 9 篇 8 章。

[16]同上 5 卷 5 篇 3 章。

[17]同上 5 卷 8 篇。

第 8 章

直面上帝：基督教神秘主义

当罗马帝国日益腐败，人民生活痛苦不堪的时候，东方神秘主义思想解救了当时的西方社会：公元 1 世纪，基督教从犹太教中脱颖而出，在罗马帝国所辖的广大地区迅速传播。救世主即将降临人间、拯救痛苦审判邪恶的信仰立刻攫住了西方人的心灵。

文德尔班在《哲学史教程》中深刻而精辟地论述了基督教代替希腊哲学取得历史性胜利的原因。首先，宗教代替哲学是由于哲学的内在局限："哲学要完成自己给自己提出的任务，能力是多么微弱——这任务就是教育人们通过可靠知识达到美德和幸福的境界，达到内心独立于外在世界。"[1]希腊哲学所标举的灵魂超越肉体的高妙境界，无法在普通民众中实行，而建立在战争、奴役、压迫、骄奢、腐败基础上的罗马帝国，更使这一哲学境界形同空谈；世纪初年的欧洲民众渴望寻找到一个在情感上和实践上可以遵循的新的世界观。"毋庸置疑，耶稣的宗教取得胜利的真正力量在于它进入这个衰老、乏味的世界时带着纯洁高尚的宗教感情的青春活力，带着勇于面对死亡的信念。"[2]希腊哲学认为死亡是不可抗拒的自然过程，而基督教却宣称，只要信仰上帝，人就可以获得永生，这极深地投合了人性的需要。

其次，希腊哲学将个人、将整个人类的一切经验、行为和遭遇作为宏大的宇宙变幻过程的一段插曲，人格是有局限的东西，与最高存在（自然）保持命定的距离；而“基督教作为有生命力的宗教，要求一种被视作最高人格的宇宙本原（上帝）与人之间的个人关系……基督教世界观的基本特点是：认为人，以及人与人之间的相互关系是现实的本质。”[3]这是一种以人为中心的令人倍感亲切的世界观。在此基础上，形成了超越时空的人类统一的思想，人类通过普遍信仰与爱的原则结合为一体的“团契精神”，“这样一来，人类和人类的命运就成了宇宙中心。”[4]

再次，人类统一的历史意识的形成：“成为基督教形而上学内容的不是自然的永恒变化过程，而是作为自由意志活动的事件洪流的世界史戏剧。……在耶稣形象中寻求世界史的核心……善与恶的斗争、光明与黑暗的斗争，由耶稣定夺。……历史被理解为人物一次产生的自由行为的领域；……将耶稣作为世界史转折点的历史哲学寄希望于：钉死在十字架上的人重返尘世，审判世界，完成光明战胜黑暗的胜利。……（这样）便引起了一种完全崭新的看法，认为人类生活事件从整体看来也有合目的性的意义。”[5]这是一种崭新的理解、解释历史的方式，一种具有极大感染力的、想像的历史哲学和历史诗学，由此我们发现了基督教世界观中所蕴含的高度的诗意性：它把历史理解为一出壮丽的戏剧，黑暗与邪恶暂时压倒了光明和善，而通过上帝的自由意志和人的自由行为的结合，耶稣复活使光明终于战胜黑暗。以往混乱的历史断片第一次连缀在一起，焕发出令人鼓舞的豪情和诗情：人被想像为创造的目的和顶峰，“正是为了人，也才有了整个历史。”[6]那个时刻以流变威胁人类存在的自然由于上帝的介入和耶稣的救世史而被彻底击败。

这一历史进程的诗意化和戏剧化，具有更重大的哲学意义："在时空中产生和消亡的东西，只要纳入人与上帝的关系中，便具有了真正的意义。"[7]也就是说，希腊哲学中难以解脱的基本对立——存在与流变的矛盾，在经过心理诗学和历史诗学的处理之后，变成了上帝和人类的关系，尽管二者仍有对立的一面，但更主要的是一种亲密的结合，以耶稣为代表的人与上帝的结合的历史使一切有限物获得了历史的、也是永恒的意义。宗教在哲学矛盾的不可解脱之处诞生了。

一、启示之光：福音神学中的神秘主义

基督教世界观的核心是极富感染力的耶稣形象和他传布的爱的福音。与希腊人对爱的纯自然主义理解不同，基督之爱是不含性欲色彩的无私的博爱，这种博大的友爱之情如纽带，将世界上的每一个人联结为一体，人们在一种共通的精神氛围里呼吸，神从希腊哲学的虚设理念中突然获得了感人的人格力量，他挺身介人人间的事务，分担尘世的痛苦，这一生动的、切近的人格性，使基督教思想获得了巨大的心理能量和塑造历史、寄托人心的"世界史力量"。

基督教的前身——犹太教是东方众多多神教包围之中的唯一的一神教。《旧约》中的耶和华是至高无上、严厉酷烈、不可窥测的神秘形象。摩西问他名称，他回答："我是我所是。"[8]这个集神秘性、威严性、抽象性、超验性于一身的至上神，与希腊哲学的抽象原则"理念"等十分吻合，与西方文化多中求一、繁中求简的本质主义、科学主义思维习惯正相合拍，这为犹太教被改造为

基督教并大行于西方世界奠定了基础。

耶稣改造犹太教，创立了基督教。他的做法是首先使自己神秘化。当门徒说："你是基督，永生神的儿子。"他承认这一点但同时嘱咐门徒保守这一秘密。[9]其次，他将"爱"作为传教的中心，他的登山宝训以"虚心的人有福了"等一系列祝福宣告了人与上帝亲密关系的新开端。上帝由一个威严的形象变成为广施恩惠与庇护的慈爱形象，从此，博爱成为基督教所宣扬的最基本的文化精神。再次，他宣布自己就是救主弥赛亚，并且宣告："神的国临近了。"[10]"所以，你们也要准备，因为你们想不到的时候，人子就来了。"[11]最后，他把人的灵魂拯救作为进入天国的最重要步骤，将天国降临的福音与人生观的根本转变联系在一起，一改犹太教重视教仪和戒律的习惯，主张通过道德实践改造人的心灵进而改变外部世界。

保罗是促使基督教与犹太教彻底分离并扩展为各民族的统一宗教的关键性人物。他提出了耶稣在十字架上为人类献身的"赎罪说"，并且认为灵魂的拯救必须以肉体的牺牲为代价，只有摒除肉体情欲，实行"活祭"，灵魂才能获得净化。他一再宣扬十字架上的基督复活、上帝恩典、圣餐洗礼等宗教传说与仪式的神秘性，成为《新约》中以宣扬种种"神迹"为特色的宗教神秘主义的主要思想来源。

《约翰福音》则把基督教义神学化，提出了著名的"道成肉身"说："太初有道，道与神同在，道就是神。"[12]"道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理……从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来。"[13]"道"是希腊文"逻各斯"的意译，原意为"言辞"，意即上帝以神圣的语言创造了世界，这是神秘主义历史上又一个著名的"语言创世说"。赫拉

克利特最早用“逻各斯”来表示万物本原变化的“分寸”、隐而不露的智慧。斯多噶学派用以指超自然的神圣智慧。总之希腊哲学用它指代只有理性可把握的本原。犹太哲学家斐洛则把“逻各斯”作为上帝和人之间的中介，人认识上帝是通过灵魂与逻各斯的神秘结合而实现，而这个神秘的、不可见的“道”，通过其可见的“肉身”基督显现在人的面前，使人对神秘的上帝能有所了解、有所领悟。

《约翰福音》以《创世纪》般雄浑有力的语言，描绘出神秘的宇宙之“道”及其感性形象——“父怀中的独生子”，将人间共通的感情圣化为动人的宗教情绪，仿佛长天厚土之间，一股慈惠的光照彻宇宙、温暖众生，一种博大的爱将世界如独子抱在胸前，悉心呵护，不沾泪痕：“我不撇下你们为孤儿，我必到你们这里来。”[14]“那光是真光，照亮一切生在世上的人。”[15]“我就是道路、真理和生命；……”[16]这是此前西方文化中罕见的情感性、渊海一样深邃的神秘感和依赖感、苦海般翻腾的人生里奇妙的安定，它以确信无疑的语调，一扫人生道路上的种种阴霾，这伟大的宗教诗，放射出宁静神奇的光辉，仿佛前方一个爱的世界正频频挥手，召你前去。

此前希腊哲学大多采取“理神论”的立场，认为神的存在由理性设定，是最高的理念、纯形式、自然的本原和运动的终极原因，它的存在无法感知，只能以理性来加以说明。亚里士多德认为人神之间无友谊可言，神不会报答人的爱，人也不会爱神。[17]保罗抓住了希腊理神论的根本缺陷：人不能崇拜他无法感知的东西。而基督教则满足了人天然的神秘主义情感的需要：上帝既有超越万物的神秘性，又有亲近人类的可感性，他就在我们身旁，分担着我们的痛苦，安慰着我们的孤独，带给我们

希望。被希腊理性主义闲置在旧货仓库的“神”，此刻以笼罩光环的圣父、圣子形象和温柔可亲的圣母、天使形象重新登场，宣告自己是不容闲置的。

二、信仰之光：教父神学中的神秘主义

基督教早期神学以公元2—3世纪的“教父神学”为主，东方希腊教会的奥立金（一译奥里根，185—254年）、西方拉丁教会的德尔图良（145—220年）为代表。在奥立金的宗教形而上学中，上帝被彻底神秘化为人类根本无法感知的超验存在：“上帝是不可把握、不能测定的。因为不管我们用知觉和反思能获得什么样的关于上帝的知识，我们必然会相信他比我们所能感知的要好得多。”[18]

第一位拉丁教父德尔图良以批判希腊哲学的理性主义倾向、维护宗教神秘主义的思想原则而著称。他认为，“哲学的素材是现世的智慧，是对自然和上帝旨意的草率解释。”他嘲笑亚里士多德发明的辩证法只能“迷惑自己”、“什么也没有解决。”他引用“寻找，就寻见”[19]的名言，解释了信仰主义和神秘主义的思想原则：“当你已经相信时，你就已经成功地寻见了……”换言之，虔诚既是指导人类思想的原则和手段，同时也就是人类思想的目的和最终结果。这样，宗教哲学以自身对事物的解释方式确立了现代解释学和阅读现象学的基本原则：没有脱离思想主体的纯粹的思想客体，因此人对事物的解释实际上是人对自身愿望的解释，世界是一个有赖于阅读的本文集合；这样，宗教哲学也将自身转变为表达人们与生俱来的虔诚崇敬之心即抒发人

类宗教感情的诗学。

德尔图良以挑战性的语气对那些假想中的理性主义者们说："上帝之子死了，这是完全可信的，因为这是荒谬的。他被埋葬又复活了，这一事实是确实的，因为它是不可能的。"一切信仰都置身于荒谬和悖论之中，它深深植根于其中，从中汲取理由和激情，并且信心百倍地宣称自己才是这一切荒谬和悖论的最终解决和解脱。正是人类置身于生死、爱恨、善恶、美丑、是非、有无……这一连串的荒谬和悖论处境中，神秘主义的终极存在才在他们深渊般黑暗的心灵世界中，以神话、宗教、诗的方式浮现出来：上帝与众仙女们翩翩而来，带来安慰、解脱和信念，作茧自缚的网被无形中消除，世界恢复了生机，宇宙恢复了光明。

宗教神秘主义以诗笔营造出一个超越于日常现实之上的光华闪闪的神性世界。那是现实之上的"不显现的"(神秘!)的真实，是维柯所谓的"可信的不可能"(《新科学》)，一个从日常世界中升华出来了的、更高的诗意世界。圣父以他不可见的"真身"，运同样不可见的"圣灵"，竟造出了可见的、肉身的"圣子"耶稣，耶稣传播主的真理，竟被人残忍地钉死在十字架上！试比较前者(宗教世界中这个微妙动人的神话)和后者(人对人无所不用其极的残忍)，谁是心灵愿意接受的、提升了心灵、使人乐于活下去的"真实"呢？前者是神话，后者是历史；前者是诗，后者是现实。亚里士多德说过一句惊人的、响彻千古的名言："诗比历史更真实！"[20]可以想像，他所说的"真实"是指"更合乎理性的"。因为历史的"真实"事件往往不依人类的理性为转移，而诗却可以凭人的"完满理性"去创造，因此，可以相信，他所说的真实是人类心灵的真实，是更高、更完善、更美的现实。耶稣在十字架上的复活实际上是人类渴望一切善良美好的事物永生的心灵之

诗。它的真实性来源于不可抑止的人性信念:“所有事物在眼前消失后都归复以前的状态,所有事物在结束之后都重新开始,它们走向结束的目的正是为了重新存在。”[21]基督教神秘主义发展出一种更振奋人心的哲学:万物的存在都是有价值的,永恒的,它们分享着不可知的神秘源泉——上帝的完满光辉。

德尔图良有一句名言:“惟其不可能,我才相信。”他反对柏拉图哲学将肉体和灵魂割裂,认为肉体本身是善,并且永恒。他援引上帝以土造人、用生气造就灵魂的基督教神话,认为“人首先是土,后来成为完整的人”,即人是灵魂和肉体的完整体。“按柏拉图的说法,肉体是监狱;按使徒的说法,肉体是上帝的殿堂,因为它在基督之中。”他的思想显现出基督教神秘主义的思想和文化魅力:一切不分高低贵贱,都包含在基督体内,都是上帝的一部分,都获得神的关怀和爱。这样,一种包裹世界的博大的宗教情怀在神秘主义的文化外壳下发芽滋生,它与那个在奥林匹克竞技场上自我欣赏、自我炫耀的裸体青年不同,它是饱经风霜者,它深知人世的艰辛,他把一切生命,无论美丑贤愚,都搂在自己滚烫的胸口前,加以抚慰。他的名字叫“博爱”。

公元4—5世纪,奥古斯丁(354—430)建立了系统的基督教神学。他宣扬上帝全知全能全善,上帝的意愿立即成为现实,无须任何中间者或逻各斯的帮助。人不可能用自己的力量避免犯罪,只有等待上帝的神恩才能获得拯救。奥古斯丁年轻时生活放荡,《忏悔录》中记述当他在住所花园中痛苦彷徨时,耳边突然响起清脆童声:“拿起,读吧! 拿起,读吧!”他急忙翻开身边的《圣经》,使徒保罗的教诲使他“顿觉有一道恬静的光射到心中,驱散了阴霾笼罩的疑云。”这段神秘主义的经历成为基督教史上著名的“花园里的奇迹”。奥古斯丁发展出一种神秘主义的认识

论，这种认识论是信仰与理性的密切交织，他为信仰下了一个著名的定义："以赞同的态度思想"，即信仰为理性打开了理性凭自身无法进入的神圣领域，在此领域中，人的心灵凭借上帝的神秘"光照"把握住了超乎语言的"内在真理"，这个学说在认识主体和认识客体之外设定了认识的先决条件，具有重要的哲学意义。他的时间学说将一切时间归结为"现在"，并且认为时间是"心灵"的延伸，对后世哲学也产生了深远影响。他的伦理学围绕《圣经》"有信、有望、有爱：这三样中最大的是爱。"[22]的思想，阐发"爱的秩序"是宇宙万物永恒不变的神律，人只有清心爱上帝，才能从"世俗之城"中体验"上帝之城"的美丽神圣。他的神学成为基督教正统教义，直到 13 世纪才被阿奎那的神学所取代。

奥古斯丁神学对后世产生重大影响的另一个学说是神秘主义的认识论和真理观——"光照论"。"光照"的概念来源于柏拉图神秘主义的理念论。柏拉图认为，最高的理念"善"像太阳一样照耀万物，人心灵的眼睛靠此神秘的光源才看见事物、获得知识。奥古斯丁继承了这个神秘主义的认识论，认为人真正的知识不来自经验，而来自上帝的恩典之光照，光照是上帝惠顾人心的恩典，它是先天的、超验的。"光照"概念的哲学意义在于，它在认识者和认识对象之外，设立了认识的先决条件。因此，认识绝非认识主体对认识客体的经验、实践，而是首先取决于认识者的主观条件和认识对象所处的客观条件，应当承认，有些条件是与生俱来的天赋，其起源是神秘的。

对光的神秘感贯穿在西方神秘主义思想发展的全过程。它实际上是对世界本身的存在和显现出的繁富样貌的惊奇：光显现出万物，光的这种显现是为了什么呢？与此相关，被显现出的

万物又为了什么而存在呢？它们的本源和目的(本原)是什么呢？人们用“现实”来称呼自己置身于其中的一切，也包含着一种根深蒂固的神秘主义：眼前的一切仅仅是显现出来的实际，而那未显现的一切才是更本原的、更决定性的真实。由此，哲学形而上学和宗教形而上学干脆将万物称为假象，而以万物背后的某种东西为真实；由此，照出万物的自然之光也就进一步神秘化为照破假象、使人洞彻真实的“启示之光”、“恩典之光”、“心灵之光”。《旧约·创世纪》中载：“上帝说：要有光，于是就有了光。”光的神秘主义化也是世界诗化的一种体现：它是人类涌自心底的对万物存在的赞美和惊叹：它不露一丝痕迹而普照温暖万物，它的圣德与神秘恰与造物相似。所以，在福音神学中，真理是上帝的启示之光，由此上帝宣示他那博大的、神秘的爱；在教父神学中，真理是信仰之光，人由此认识上帝；在神秘神学中，真理是超越之光，任何思维或语言都无法表达上帝的本质；在正统神学中，真理是显现之光，人们从圣迹、圣典、圣仪、圣徒的身上看到上帝的威权；在异端神学中，真理是隐秘之光，人们无须上述一切就可在一种神秘的精神状态中，直接与上帝交流并合一。从原始宗教的太阳神崇拜到基督教神秘主义的光的玄学化，可以看出：人们的思想仍深深地依偎在生命本源（太阳）的旁侧，对赋予万物以生命、活力、形象和美的那个神秘源泉，礼赞不已。

波埃修(480—525)以文情并茂的哲学著作《哲学的安慰》著称于古代世界。他面临的问题是：人世的命运为何与自然的秩序不一致？神的公正和善是否仅展现在自然中，而游离于社会之外？他以诗人的才情，借命运女神之口，宣示了天命的神秘莫测：

如果你抱怨失去，如果不真正属于你的永远不会失去，
我还能行使我的权力吗？晴天后面是阴霾，鲜花与收
　获过后是雨雾，
大海有权平静地微笑，也有权在风暴和巨浪里咆哮。
　我岂能因人的贪得无厌而固守恒常？恒常不是我的
　本性，我的本性是一场
不停的游戏：我的轮盘飞转，喜欢把低者抬高，让高者
　下降。

波埃修由此得出结论：一切依命运降临的东西都不是真正的幸福。幸福是"这样一种善，人一旦获得了它，就不再有进一步的欲望。"官职、名誉、财富、享乐都不是幸福，它们会引起更大的欲望。只有美德是人通过自己追求、不依赖命运得到的，是人的真正幸福，符合万物的自然秩序。他把天命的必然和人通过自由活动实现的必然称为两种永恒：天命是对不变的世界整体的全部预知，它规定世界的秩序，但不决定世界中的具体事件；人的道德实践则通过人的自由选择实现。现实中的邪恶即使暂时胜过善良也改变不了天命，改变不了惩恶扬善的必然性。波埃修以简洁的语言标举出永恒无限境界与人的转瞬即逝的生活间的巨大反差："永恒是全部、同时、完善地拥有无限的生活，这与暂时事物有明显的不同。生活在时间里的东西进行于现在，来自过去，走向未来；在时间中不可能同样地拥有全部生活过程，明天尚未把握，昨天业也失去，一天天的生活不过是变动、过渡的时刻。……"而渴望超时间、超流逝的永恒无限境界成为推动神秘主义思想发展的动力。

三、超越之光:神秘神学中的神秘主义

从公元5世纪到11世纪,蛮族的入侵毁灭了原有的罗马文化,西欧历史进入"黑暗时代",精神活动几乎绝迹,基督教信仰帮助人们度过这段漫长的战争和混乱时期。这一时期唯一的哲学成果是处于这场大混乱的边缘或短暂稳定时期的神秘神学和神秘主义思潮。

5世纪末叙利亚的隐修士伪狄奥尼修斯的著作《神圣名称》、《神秘神学》、《天国等级》、《教会等级》、《信件十札》等就是这一神秘主义思潮的代表。伪狄奥尼修斯的神学分为肯定神学、否定神学、神秘神学三部分。肯定神学将上帝描绘为"善、光、美"的神圣三元,从中又派生出中间的神圣三元"智慧、生命、存在"和特殊的神圣三元"理智、力量、和平"。这些名词使用的是区别于日常意义的超越意义。否定神学是用否定的方法从离上帝最遥远的事物开始,把其中带有人类思想局限性的因素一一排除,沿着世界的等级秩序逐步上升,直到不可言说的神秘。伪狄奥尼修斯认为,人类不可能以思想和语言为媒介把握上帝。神秘神学综合肯定神学和否定神学,它在指称上帝的范畴和名称前加上一个前缀"超",这样,上帝就是"超善"、"超生命"、"超存在"等等。"超"的意义在于提醒人们:上帝是超越世界的,不是知识的对象。人们只能以爱和苦修来感受上帝的超越意义,在心灵的震颤中产生神秘的洞见,从而最终与上帝融合为一。

伪狄奥尼修斯的神秘神学是中世纪神秘主义的典型。这派

思想强调上帝的超验性和神秘性，认为人类一切的认识手段，无论感性、理性，都无法达到对上帝的恰当理解，只有在“无知的幽暗”与静修中，才能领悟神的奥秘：“超越所有本体，神性，和良善之三位一体的主啊！你这以上天的智慧教训基督徒啊，恳求你指导我们，领我们到那超过光，比超过知识还要幽渺的奥秘圣言之绝顶高处，在那里，单纯绝对而决不更改的天上真理之诸玄，被掩藏在潜妙秘密的‘沉静’中，如在能争光的非常黑暗，并以全然触不着，看不见，超过一切美丽的荣耀，凌越着我们无知的理智！我为这事祈求主；亲爱的提摩太啊，我劝你当恳切地以密契的静观，撇弃诸官觉和理智活动，并为官觉或理智所能认识的一切事物，以及凡不存在或有存在的，以无知之路向着那超过存在和理智的他，与之合而为一。因为你若不断地全然弃绝你自己和万物，你必会清洁脱去万物，离却一切的牵缠，因而必可领带到神的幽暗那超越存在的光辉。”[23]

神秘神学标举一种对以往一切判断抱怀疑态度、破除一切定见、偏见与固执的高超的哲学智慧：“你切不可把这些事情告诉那尚未懂得秘诀的人，我所指的这些人就是坚执人类思想所及的事物，而否定那种超乎本质之外的实在。并以为能用人类的理解力认识那‘以黑暗为藏身之处’[24]的他。倘若这神圣的秘诀是为这样的人所不能及的，那么，我们关于那些用众生中最下级的品质来形容那超越万有之“大原”，并否定有任何超过他们所捏造的各种不敬虔的妄论之更无知的人要说什么呢？他们须知，关于万有的一切肯定的论题都应该肯定地归于他，因为他是万有的大原，然而严格地说，却要全然否定，因为他超过它们一切；所以，肯定和否定没有什么相反，为的是他是前于并越于一切说明，所有肯定和否定的话都不相干。”[25]

神秘神学以历史上一些著名人物的神秘体验为例证，说明、阐述上帝不可见的神秘本质和超越万有的孤高品格："那万有之良善大原，是非常雄辩的，但又缄默寡言，甚或无语，不具语言或知识，为的是他超本质地超过万有，只以其赤裸裸的真理启示给那些经过了洁与不洁之别，超过了圣山最高的孤峰，又留遗一切神光灵响并自天上来的说话，而且投入'幽暗之处'，在那里，正如圣经所说，是那超越万有者所居住的[26]。因为有福的摩西所受的吩咐不是无理由的：主吩咐他先要自清，然后再从那未受清肃的人们分隔开来[27]；俟一切净礼完毕之后，他听到大声的号角，又看见从各方面清楚闪射出来的万道光芒；于是他全然脱离了人世大众，而与那些人选的祭司们一齐迈进上至圣山的最高峰。虽则他未与上帝本身会面，但是他看见了（当然不是他（上帝），因为他（上帝）是看不见的）他（上帝）的住处。我想，这事是指明：那为肉眼或心眼所看见的最神圣与最崇高的事物，不过是象征的言语所表达的一些隶属于上帝的事物，而他（上帝）自己则是超过这一切的。他（上帝）用这些事情显示他的不可能被认识的实在，只是他在至圣所的高峰所步行之迹象，为心灵所见到而已。"[28]

现代德国著名神学家、宗教哲学家鲁道夫·奥托（1869—1937）在宗教学经典名著《论神圣》（1917）中，将人类对一种"至高存在"所感到的、畏惧与神往相交织的"神秘感"作为宗教的根基与核心。伪狄奥尼修斯的神秘神学就深刻地表达了人类这样一种与生俱来的神秘感：上帝被置于"圣山最高的孤峰"，他放射出"万道光芒"，不知来处的"号角"在耳边震响……这一切以想像的方式，将无限时空中有限人类的生存处境和必然产生的恐惧、依赖、向往之情，有力地烘托出来，这是崇高美的源泉，人类

寻求依靠、寄托，驱除恐惧、陌生，向往崇高、神圣的心理净化仪式，是人类从事文化创造的诗性动机——人们相信，毕竟有值得崇拜的东西，这种东西比生命更广大悠久，更光辉灿烂，更不受人类的机巧之心的左右和玷污，比生命更纯洁、完美，它是监督人生、看护人生、满足人生的不受时光磨损的永恒价值。上帝就是对价值持久性的信仰。

神秘主义不满足于有限物的有限意义，而将有限物纳入一个无限性的诗意境界中，此时，有限物获得了无限的价值、意义和美，生命由骤生骤死的苦境中挣脱出来，进入了想像中的永恒福乐之地。神秘主义是以"神圣"充盈、丰满人的短暂的生命。在这种诗境中，驱除了悲苦的个体，发现短暂物的流逝和变幻无常，是作为永恒不变的上帝的可感象征，分享着神的超越性光辉，并最终与不朽的宇宙本体结合，从而获得短暂时空之外的永恒生命："……我们通过可感印象上升到对神圣的奥秘的沉思。""我们等级的首领靠着可感象征给予我们超天国的神秘，靠着人类事物给予神圣事物，靠着有形的东西给予无形的东西，靠着我们熟悉的东西给予超本质的东西，通过文字和无文字的启示。"[29]而在象征等级的最高处，蓦然出现了不可思议的"稀世之美"，人在这种神秘的诗境中，获得了全然的满足与超越，宇宙妙乐齐奏，天国的蔷薇（但丁《神曲》意象）飘飘旋舞，谦卑、禁欲、苦修、道德负担、理性困扰……被突然而至的极乐境界所代替，神秘神学也因此转变为奇思狂想和美丽幻象的神秘诗学。

伪狄奥尼修斯著作的注释者马克西姆和约翰发展、引深了他的观点，将上帝的本质概括为"存在"和超越一切存在的"非存在"，肯定和否定的表述看似对立，实则统一，统一于上帝的双重

性中："上帝的无限性是特有的优越性，因而是不可表达、不可领悟的……但他在一切来自他的事物中显示、多重化，他的善不同程度地在事物之中，他把所有事物都保存于自身。"他们认为，应当把上帝的存在理解为力量：他是存在的赋予者、生成的创造者。上帝的活动把"存在"和"生成"这一对古老的矛盾统一起来：神秘主义是一切不可解脱的矛盾的彻底解脱。上帝的力量是意志，整合的意志是天命，保持世界的协调性；分化的意志保持事物的个别性。上帝既超越万物又内在于万物之中，因此人的灵魂对他的观照也应采取神秘主义的方法："她（灵魂）在单纯观照中与上帝融合，不用思想、知识和语言，因为上帝不是与她的认识能力相对应的认识对象，他不是关系，而是超越知识的统一体，不可言说与解释的道，只有上帝知道他，并将这一不可说的恩典赋予一切值得消受的人。"[30]

6世纪的神秘主义思潮在希腊语地区隐修院的圣像崇敬活动中形成了神秘主义的"圣像哲学"，代表人物是大马士革的约翰。他的名言是：没有一个人的天性里不包含上帝存在的知识。"上帝的存在是明显的，但就他的本质与本性而言，我们完全不能把握或知道他是什么。""他于自身拥有并集合了存在的全部，如同实有的无限、无际的汪洋。"他一方面否定通过语言、概念认识上帝的本质，另一方面肯定感性直观可以体察上帝，因此人的宗教、审美体验高于知识的理解状态，他认为，视觉对象——形象、尤其是圣像是与上帝结合的媒介："我们到处建立上帝的可感形象，把第一感觉——视觉神圣化……通过它我们在精神上与上帝融合。"[31]

神秘主义代表着宗教信仰和哲学智慧中最高超的部分：它所说的上帝实际上是宇宙无限的、不可知的、神秘的本质，

而它将这个宇宙的固有属性赋予其超宇宙的品质，是为了配合将宇宙诗化的需要：它拒绝将宇宙中的任何一物孤立地加以看待，而是把这一事物放入无限的宇宙整体去观照，发掘出有限中蕴含的无限的意义，发现普遍流逝与衰颓中的永远生动的美，因此，它往往突破了宗教信仰的偏执偏信和哲学形而上学的僵化，赋予世界以常变常新的活力和永恒清新的诗意。

四、显现之光：正统神学中的神秘主义

法兰克国王查理大帝统治时期（768—814），欧洲出现了短暂的“卡罗林文化复兴”。爱尔兰哲学家爱留根纳（一译伊里杰纳，810—877）在接受避难到爱尔兰的希腊学者的教诲后，接受法王秃头查理的邀请，来到法国宫廷任教，翻译了伪狄奥尼修斯的著作并深受其影响，写出泛神论神秘主义名著《自然的区分》。书以教师和学生对话的方式写成。作者认为，上帝超越了存在和本质，是“非存在”和“无”。“无”不是虚无，而是“不可言说的神圣的善，无法把握、不能接近的光明。”他从希腊文“神”来自“我见”和“我跑”两个动词，引申出上帝在创世时显现自身，“跑”的意义是跑经一切事物、深入一切事物，即“创造”，“见”的意义是“显现”，上帝创世就是为了自我显现：这是“不显露东西的显现，隐蔽东西的昭示，否定东西的肯定，对不可把握东西的把握，不可言说东西的表达，对不可接近东西的接近，对不可理解东西的理解，无形东西的现形，超本质东西的本质化，无形式东西的形式化。”

爱留根纳认为，自然包括存在和非存在，二者本质同一，互为表里。因此，“造物主和被造物是同样一个东西，因为被造物除非是上帝的自我显示，就什么也不是。”[32]这样，自然就是上帝的自我显示，万物在上帝之中，上帝在万物之中，自然就是上帝。然而，爱留根纳的思想与近代泛神论的思想有着重大的区别：近代泛神论认为神不能脱离自然而独立，他则认为，上帝既内在于自然又高于自然，只是由于他的存在的不可思议性，他挺身显现于自然，让人在自然的存在中看到他的存在，在自然的秩序中看到他的智慧，在自然的运动中看到他的生命。他的存在是圣父，他的智慧是圣子，他的生命是圣灵。[33]

自我显示说的实质是让人在上帝创造的世界中追寻上帝的踪影。爱留根纳采纳使徒保罗“一切能显明的，就是光”[34]的观点，认为每一事物的本质都闪耀着上帝之光。上帝之光通过事物折射到人的心灵，人不能在上帝之光的直射中看到上帝本身。世界万物是上帝的象征：“可见的与有形的事物无一不象征着无形的与不可见的东西。”他用否定神学称上帝为非存在，用肯定神学说明上帝的自我显示，而神秘神学则代表着人与上帝融合的最高阶段。

他的万物与上帝神性同一思想成为近代泛神论异端神秘主义的理论源泉，1225年，教皇谴责他的学说为“危险学说”，下令焚毁他的著作，他因此成为遭受教会专制权力迫害的异端神秘主义思想家的先驱。

公元1000年是西欧文明衰退混乱达到极点的年份。此后开始了缓慢的复苏。从11—12世纪，基督教世界诞生出经院哲学并一度繁荣，同时导源于神秘神学的正统神秘主义和异端神

秘主义也开始发展出自己独特的宗教哲学。

12 世纪正统神秘主义思想的中心在法国，尤其以巴黎塞纳河畔的圣维克多修道院为核心。明谷的圣贝纳尔（一译伯纳德，1091—1153）宣扬“认识钉在十字架上的耶稣”的神秘思辨哲学，认为人对上帝的爱应以谦卑的态度出之，经过博爱净化自私的心灵，最终将自己的意志溶化在上帝的意志之中，这种最高的忘我境界被称为“神化”。圣维克多的雨果（1096—1142）在《讲授学》和《基督教圣事论》中主张穷尽世俗知识，以便在一种神秘的洞见中与上帝合一。他的学生理查德（1123—1173）在《灵魂玄思之先导》、《玄思的恩典》中，将人与上帝的关系概括为六个阶段：感觉、想像、推理、沉思、洞察、迷狂。他们强调对超绝万物的神秘上帝的虔诚信仰，构成基督教正统神秘主义神学的主要内容。

13 世纪最著名的正统神秘主义者是出生于意大利的波拿文图拉（1221—1274）。他原名约翰，童年生病，医治无效，圣法兰西斯奇迹般地挽救了他的生命，并称他为“未来之宝”，故得“波拿文图拉”之名。他在《心向上帝的旅程》中认为，宇宙的秩序、万物的规则来源于上帝创造的“永恒的艺术”，人的认识依靠上帝的恩典之光。在《创世六天宣讲篇》中，他指出：“被造物的唯一目的是通过人与上帝联为一体。原罪之后，人失去了这一知识，无人能把事物带回到上帝。世界这本书变得不可理解，理解它的秘诀失去了。人需要另一本书的启发才能理解事物的隐喻意义，这本书就是圣典……”[35]他的认识论有精辟的见解：“只有在能力与对象相适应或亲近时，理解才会发生。”也就是说，理解上帝需要纯洁的心灵能力，卑污者的眼中是没有上帝的。

五、隐秘之光:异端神学中的神秘主义

从公元11—13世纪,基督教世界为争夺圣城耶路撒冷发动了大规模的十字军东征,在经济上刺激了城市工商业的发展,在文化上打开了接触东方思想的渠道,在政治上加剧了社会冲突,形成了反对罗马教会和基督教正统教义的异教运动和异端神学,神秘主义思想作为经院神学、思想禁锢和宗教蒙昧主义的对立物,再度活跃起来。流入东方的亚里士多德哲学以及受其影响的阿拉伯哲学回传西方,给基督教思想界以巨大的激荡,异端的神秘主义神学反对经院神学和正统神秘主义片面强调上帝超绝万物的思想,认为上帝寓于万物之中,因此对万物的执著也就是对上帝的执著。这种泛神论的主张实际上是人文主义世界观和新教伦理的先导。

托马斯·阿奎那(1224—1274)将信仰主义、理性主义、神秘主义相调合,构筑出一个完备的宗教哲学体系。他的名言是:"恩典并不摧毁自然,它只是成全自然。"他认为人的智慧是与上帝结合的产物:"智慧的礼物最终导致对天启真理的神一般的明察,这在人类的简单信仰中被隐藏。"也就是说,人类的简单信仰中隐藏着认识上帝的"种籽",一旦上帝之光照射到它,人的智慧就被启迪,对神秘的天启真理的洞察就会产生。"在他看来,对上帝直观的、超越一切尘世的、永恒的静观是整个人类奋斗的目标。"[36]

异端神秘主义神学的中心在德国,尤其以埃克哈特大师最为著名。

约翰·埃克哈特(1260—1327),又称埃克哈特大师,是中世纪最著名的异端神秘主义者。他被誉为"德国思辨哲学之父"[37]、"全部神秘主义运动最伟大的人物"[38]。他反对视上帝为"客观存在",因为上帝是先于、高于一切存在物的,是一切存在物的原因。他把上帝的本质概括为神圣理智,认为每个人的灵魂都包含有这一理智的"火花",人的灵魂可以与上帝直接交往。他主张泛神论和内在神论的神秘主义,认为上帝是无所不在的统一性,人的存在与神圣的生命同一。应当摒弃外功和宗教繁文,对一切乃至上帝都无欲无求,使灵魂在寂静中与上帝沟通。

埃克哈特的许多神秘主义思想命题,在他逝世后遭到教皇谴责,尤其是他的上帝内在于万物之中、上帝不能离开万物而存在、世界是永恒的、上帝热爱人的灵魂而不是仪式和外功……等等。埃克哈特的上帝并非教会宣扬的要求权威和服从的人格神,而是不可思议的宇宙精神自我创造、自我认识的神秘过程,在此过程中,人与上帝的相互拥有和合作是世界成就的关键。他认为,如果人心中真有上帝,那么"他个人的全部事务就相当于上帝。"[39]这是神秘主义崇尚朴素、注重内心、轻视外在仪式的一贯主张,更是韦伯所谓的在现实事务中弘扬上帝的"新教伦理"的萌芽。

他的思想成为14、15世纪神秘主义异端运动的强音,直接启发了16世纪德国宗教改革运动的领袖马丁·路德的"因信称义"说,为近代人文主义的传播提供了宝贵的精神支持。路德在法兰克福发现了一本复述埃克哈特思想的书,立即予以编辑出版,时间大约在1516年,正是1517年路德发动宗教改革运动的前夜。这本书的名字是《德意志神学》。从此,德国神秘主义和

德国思辨哲学成为希腊哲学尤其是那种“与理智密切交织在一起的神秘主义”(罗素语)的传人。

中世纪神秘主义的总结性人物是库萨的尼古拉(1401—1464),他将神秘神学的、反理性主义倾向的正统神秘主义和泛神论的、理性主义倾向的异端神秘主义结合在一起,提出了重要的哲学概念“有学问的无知”、“对立面的一致”,并构筑出一个富于思辨色彩的神秘主义哲学体系,这一体系终结了中世纪的宗教哲学,又开启了近代哲学中的理性主义和神秘主义的奇异混合与交织。

在《论有学问的无知》[40]中,他指出“一切研究都是比较,都以比例为媒介”,认识就是确立已知和未知间的比例关系。然而,比较的方法却不适用于对上帝的认识,因为已知的有限者和未知的无限者之间,在量上不成比例,在质上不可类比,“无限者作为无限的东西摆脱了一切比例关系,因此是无法认识的。”“因此,按照这种否定式的神学,上帝既不是圣父,又不是圣子,也不是圣灵;只有一个词可以用于他,即无限。”[41]这样,上帝作为不可理解的无限者,“处于一切比较之外,超出一切比较之上”,是彻底神秘的。人作为有限者,其知识越多,越认识到“无限”的内涵不可穷尽,因此,无知不是初学者的起点,而是饱学之士的结论,因此人对上帝的认识是“有学问的无知”。由此,尼古拉对传统神学“以知性的方式谈论上帝”进行了严厉的批判,将经院哲学以理性方式界定上帝的传统方法予以彻底的清算。

在《论隐秘的上帝》这篇短小精悍的对话中,库萨的尼古拉淋漓尽致地发挥了神秘主义的真理观:除了通过真理自身,真理不可能被恰当地把握。而知性从事物的外部用推理方式把握事物自我封闭的内在本质,注定是徒劳的。因此在人性的有限领

域内，上帝是彻底"隐秘"的。在《论寻觅上帝》中，尼古拉主张，人只有舍弃掉感官、知性、理性，舍弃一切外在的东西，等待上帝以特殊的恩典来启示自身。因此人必须进入无知的幽冥，忍受超越了知性的一切理解力的那种对立面的一致，在"不可能性迎面而立"的地方，寻觅那不可言说的真理。

库萨的尼古拉从论证无限是绝对和相对的对立面统一出发，认为人对上帝的把握需要摒弃经院哲学的演绎推理方式，而用"非理解的方式"即协调对立面、逐步上升的神秘神学的方式。对立面的一致是人认识上帝的最高境界。上帝存在于对立面一致"这堵围墙的彼岸，摆脱了一切可以言说或可以思想的东西。"上帝是超理性的、全然的神秘。

尼古拉认为，绝对的无限是上帝，相对的无限是宇宙。"宇宙"的拉丁文 universus 由"一"unus 和"转向"versus 合成，含有把不同的东西转而合为一体的意思，因此宇宙也就是不同事物的统一体。宇宙中的事物与宇宙整体是矛盾的，又是统一的，统一于上帝之中。上帝是万物的开端、过程、本质、目的和归宿，上帝内在于万物之中，宇宙是上帝的缩影。

库萨的尼古拉以人文主义的豪情，给予人的存在以前所未有的高度评价："人是上帝，尽管不是绝对意义上的上帝，因为他是人。人是小宇宙，或是某种人形世界，因此，人性领域潜在地包含着上帝、宇宙和世界。人能够是人形的上帝，或以人的方式成为上帝。"[42]上帝绝对的无限性是人的相对的无限性的前提和保证，这一思想达到了西方神秘主义思想的极深境界，它既为心灵开辟出广袤深邃的宇宙背景，又赋予人以积极的宇宙角色，标举出神秘主义有限无限动态统一的宇宙理想和人文理想。

神秘主义思想往往具有一种摄人心魂的感召力，它以诗人的热爱的目光礼拜上帝的完美创造，进而将生命的激情融会其中，从而产生出一种本文的力量，这一力量使15世纪最瑰丽的奇文、库萨的尼古拉的《论上帝的观看》具有音乐一样的圣洁和诗意："主啊，除了你充满爱意和甘饴慈爱地拥抱着我的那怀抱之外，还有什么是我的生命呢？我极其热爱我的生命，因为你就是我生命的甘饴。如今，我注视着永恒生命的镜子，注视着它的肖像、它的画像，因为它无非就是那种幸福的观看。在那种观看中，你从不间断地、慈爱地关注着我，一直看到我灵魂的最深处。你的观看不是别的，就是赋予生命，就是不停地培植对你最甜美的爱，通过这种对爱的培植来激发我产生对你的爱，通过这种激发养育我，通过这种养育点燃我的希望，通过这种点燃以欢乐的甘露滋润我，通过这种滋润赋予我生命的泉源，通过这种赋予使我强大，使我永生，使我分享你的不朽，赐我以最高的、最伟大的天国永恒的荣耀，使我成为你那唯一的儿子拥有的那份遗产的分享者，立我为那永恒幸福的享有者。人们所能希冀的一切欢乐的源泉就在这种幸福之中……"[43]这篇神秘诗恰如一个热烈的情人，将自己的全部生命都化为恋人间火热的耳语，他渴望着与上帝实现从灵魂到肉体的彻底结合，这是禁欲后的更强烈的肉感与冲动的光芒四射，是恋人间语无伦次而又节奏井然的絮语，滚烫的呼吸，快乐的呻吟，狂热的神秘主义，它宣告：西方情欲将冲破围墙和栅栏，以汪洋之姿，冲决世界，并对以往禁锢的日子进行清算。

基督教神秘主义为人开辟出一个特殊的心理空间和心理深度，在此空间和深度内，人找到了自己精神上的恋人、兄长和倚靠，找到了可以倾诉和信赖的对象。它将一个冷漠的世界，变成

了一个慈爱和关怀的世界，它用一种神秘的、超然的爱填充了人的孤独、疑惑和痛苦："你在这一切之上赐给我耶稣，即导师、道路、生命和真理，以致我不会缺少任何东西。你用你自己的圣灵使我坚强，并通过它激励我选择生活，拥有神圣的追求。你通过让我预先品尝荣耀生命的甘美促使我爱你这无限的善。你吸引我，使我超出自身预先观看那你邀请我前去的荣耀境地。你向我展示许多味道鲜美的佳肴，它们借助其浓郁的香味吸引着我。你让我观看那生命、愉悦和美的所有财富的宝库。你不仅在自然中，而且也在艺术中为我掘开了一切值得追求的事物从中流出的泉源。你不对我保守任何秘密。你不让爱、和平与宁静的血脉对我而言是隐秘的。你把一切都展现给我，展现给你从虚无中创造出来的这个最贫乏的人。我还迟疑什么呢？为什么我不扑向我基督圣膏的香味中呢？为什么我不融入我主的愉悦呢？什么还能阻止我呢？"[44]

耶稣强有力的声音是骚动不安的西方心灵的巨大安慰："我就是道路、真理和生命。"这是创立伟大宗教的诗人的言辞，献身于一个终极理想的高贵灵魂的自我信赖，它和一切神秘主义诗人的精神信念是一样的：为心灵世界开辟出一条解放的道路。在此，我们发现，东西文化从一个源头出发，却有着不同的流行曲线：在喜马拉雅山以东，是天（神，无限）、人（有限）合一的圆满之路；在喜马拉雅山以西，则是神、人远隔的追求之路，此路以心灵的二元分裂为代价，鼓舞西方人穷尽两极中的任何一极，一方是上帝的威严，一方是同样威严、不可抗拒的人欲，双方交战不已，成就了一出紧张激烈的西方文明的伟大戏剧。

波兰宗教思想家柯拉柯夫斯基（1927— ）在《宗教：如果没有上帝……》[45]中，简练而深入地探讨了基督教神秘主义的内

在矛盾。他认为，宗教包括神、人、宇宙的历史，包含了人类"对一切神圣事物的感受"（人类学家米尔希·埃利亚德语），是社会对一种永恒现实的约定俗成的崇拜。基督教的特质在于将信仰转变为形而上学的构建物，也就是说，基督教必须同时满足两个互相矛盾的要求：认知（理性）和信仰（感情）。

作为基督教的前身，犹太教是希伯来人痛苦的历史经验与艰难的自然环境相结合而产生的幻想体验，它传达出超出一切历史和自然条件的、文明社会中人的深刻的失败感，而幸福就是对丑恶现实的逃避，耶稣以爱抚慰了人类淌血的心灵。宗教这一深厚的情感特征同样体现在与闪米特先知型宗教（犹太教—基督教—伊斯兰教）相并列的雅利安神秘型宗教（印度教、佛教）中。波兰哲学家埃尔岑贝格将佛教的最高境界"涅槃"称为"没有体现在一个幸福的人身上的幸福"，尽管佛教以断灭情感、无动于衷为追求途径，然而它的追求目标仍是一种了无挂碍的宁静之福，一种不再感到幸福的幸福状态。宗教的基本教训是：世上之人，皆遭失败，现世或世俗状态是没有幸福的。克尔凯郭尔称此为"绝望"。

神秘主义者对此提出异议。作为诗人，他们诗意地看待世界，认为上帝创造人和宇宙就是为了让人在宇宙中、在现世的生命中与上帝结合，"神秘合一的经验……组成了宗教生活的核心。"在神秘主义者那里，认知和信仰统一于对上帝的直观中：上帝既代表无限，又化身为有限的万物与人亲近、与人结合。而在正统基督教教义中，无法解释的矛盾是：上帝既然超绝一切，他也就应当超绝一切对有限物的感情，那么，他何以又念念不忘爱自己的一个造物——人呢？神秘主义宣称人以万物为媒介参与上帝的神圣，中间无须教会的引导，这一点尤其让教会恼火，使

它频频宣布神秘主义为异端，然而，理性真理和信仰真理的冲突在西方思想中无尽无休地延续着、扩展着，这种冲突来源于"人性不可抗拒的、相互矛盾的需要"中，人类在这场旷日持久的冲突中，既收获了伟大的中世纪的虔诚，也收获了更其伟大的近现代的不敬和反叛，最后的"赢家"既不是正统教义、教会和神学，也不是启蒙派、无神论、机械唯物论，因为它们只满足人性的一个方面。最后的获胜者是诗人：圣父、圣子、圣灵或许在某些人眼里已暗淡无光，但供奉他们的教堂、塑像和壁画却熠熠生辉，永世不朽：诗是满足人性全面需要的"普世宗教"，世界神秘如初，种种意识形态如枯枝败叶被时光荡尽，而人仍在幻想，仍在创造神秘的诗篇，仍在过着世俗的生活，这一切，无论是肉体—灵魂、还是有限—无限，都在神秘的、诗的意义上统一起来了：肉体之美难道不是与天国之美同样令人销魂、同样真实、同样神秘、同样不可思议吗？

"那真实的即为人们所真正渴求的。"柯拉柯夫斯基以此为那本精致的书的结尾。他正确地重复了宗教神秘主义对单向度（仅有世俗一维）的人类文明的批判："他们能够制造的唯一的人类共同体必定建立在争夺无限财富的贪欲和对相互摧毁之恐惧的基础上。"这是现代世界的活写真。然而，世界的未来却并非如宗教世界观所想像的那样，在一个超时间的永恒中，而是要从时间的流逝中加以提取。这样，宗教神秘主义终将被诗意神秘主义所取代：在这种诗性世界观中，世界的真实性无须超世界的证明，世界的未来也不是否定世俗，而是以文化的、尤其是诗的方式加以提升。这时，蕴含在宗教神学中的丰富的诗意将被提炼出来，生成一种被永恒之光所照亮的神秘诗学，其中，诗是"神人以和"的文化纽带。

注 释

[1]文德尔班:《哲学史教程》,商务印书馆,1987,北京,282页。

[2]同上284页。

[3]同上322页。

[4]同上350页。

[5]同上344—345、349页。

[6]同上351页。

[7]同上351页。

[8]《圣经·出埃及记》3章14节。

[9]《圣经·马太福音》16章15—20小节。

[10]《圣经·路加福音》10章9节。

[11]《圣经·马太福音》24章44节。

[12]《圣经·约翰福音》1章1、2节。

[13]同上1章14、18节。

[14]同上14章18节。

[15]同上1章10节。

[16]同上14章6节。

[17]赵敦华:《基督教哲学1500年》,人民出版社,1994,北京,63页。

[18]同上99页。

[19]《圣经·马太福音》7章7节。

[20]《诗学》第9章,依朱光潜在《中国大百科全书·外国文学卷》中的解释。

[21]同上104—109页。

[22]《哥林多前书》13章13节。

[23]伪狄奥尼修斯:《神秘神学》。

[24]《圣经·诗篇》18章11节。

[25]《神秘神学》。

[26]《列王纪上》8 章 12 节。

[27]《哥林多后书》6 章 17 节。

[28]《神秘神学》。

[29]转引自《基督教哲学 1500 年》201 页。

[30]同上 200 页。

[31]同上 202 页。

[32]同上 216 页。

[33]参见罗素《西方哲学史》上卷 497 页。

[34]《圣经·以弗所书》5 章 13 节。

[35]《基督教哲学 1500 年》,416 页。

[36]文德尔班:《哲学史教程》,商务印书馆,1987,447 页。

[37]同上 424 页。

[38]梯利:《西方哲学史》242 页。

[39]转引自《世界宗教中的神秘主义》,176 页。

[40]完稿于 1440 年。

[41]库萨的尼古拉:《有学问的无知》,商务印书馆版,1989,北京,57 页。

[42]《基督教哲学 1500 年》,602 页。

[43]《论隐秘的上帝》,66 页,北京三联书店,1996。

[44]同上,130 页。

[45]柯拉柯夫斯基:《宗教,如果没有上帝……》,北京三联书店,1997。

现　代　篇

神秘主义与诗性境界

第 9 章

诗乃宇宙之道：近代人文思想与诗意神秘主义

15 世纪中叶，君士坦丁堡被土耳其人攻陷，大批希腊学者逃到意大利，同时带来大量希腊文化典籍和艺术品，久处于蒙昧状态的欧洲人大开眼界，一个尊重人、推崇人、研究人的文化热潮迅速波及全社会，伟大的文艺复兴时代开始了。人文主义标榜人的伟大，认为人是宇宙的目的和最高存在，是万物的尺度和准则，人存在的意义在于享受生命、追求幸福、创造美和欢乐。伟大的人文主义艺术家米开朗琪罗的雕塑《大卫》代表着文艺复兴时代对人的最高理想。而壁画《末日的审判》则象征着米开朗琪罗对人一旦解放了自己的情欲，世界所面临的阴郁处境的深刻思考。达·芬奇的《蒙娜·丽莎》表现出人的内心在灵与肉的冲突中的微妙变化。而拉斐尔的圣母像则表现出人神之间温柔的倾慕和天堂的瑰丽景象。现实与超现实在文艺复兴时代都获得了美丽的、诗意的表现，在长久的蒙昧、禁锢与混乱结束以后，世界以清新、妖娆的姿态呈现在人的眼前，无论是神，还是人，都为自己摆脱了宗教教条的束缚、重获自由而大感欢欣。人文主义视宇宙为神的诗意的创造，人类世界也以诗意的创造为基本法则，诗是神明之道、宇宙之道、人类之道。

文艺复兴时代在哲学上带来了柏拉图神秘主义的复兴。第一个人文主义者彼特拉克(1304—1374)将自己的哲学概括为柏拉图的智慧、基督教的信仰、西塞罗的雄辩。他认为柏拉图是最伟大的哲学家,他的哲学最接近上帝。他说,认识上帝是"真正和最高的哲学",哲学无法代替宗教,当他"思考和谈及最高真理、真正幸福和永恒的灵魂拯救时,肯定不是西塞罗主义者或柏拉图主义者,而是基督徒"。他以诗人的敏感、达观和哲人的睿智,将哲学、宗教和诗熔于一炉,最早表达出人文主义协调经验世界和超验世界的精神追求和文化境界。

1438年,拜占廷哲学家普勒托(1360—1452)来到佛罗伦萨,出席讨论东西教会联合的会议,在会议期间写出《论柏拉图与亚里士多德的区别》一文,宣扬柏拉图主义的复兴。他接受科斯莫·梅迪齐的建议,留在意大利并于1440年在梅迪齐家族的支持下,在佛罗伦萨开办柏拉图学园,这是529年笃信基督教的查士丁尼皇帝关闭雅典学园近千年之后,希腊神秘主义学统的复兴。

学园的核心人物、哲学家马尔西利奥·费齐诺(1433—1499)在学园中翻译出第一部拉丁文的柏拉图全集,并写出了《柏拉图神学》等著作。他的学说将世界描绘为太一、精神、心灵、形式、形体的等级体系。他的思想有许多新的特点:他认为,天象的变化是世间变化的预兆,这是当时流行的占星术在神秘主义哲学中引起的反应;他心目中人性的楷模是艺术家的灵魂,人的诗性创造力显示了人的灵魂的神圣。人就是地球上的神。他精辟地指出,基督的肉身化使人成为宇宙的中心,"上帝变成人,因而人才有可能变成上帝"。[1]

在此,我们发现每一个伟大时代,当其开端之时,它的神秘

主义总是采取诗意的方式，也就是将一种生命的激情与豪情注入对永恒的探索之中：在埃及神庙那庄严的沉默中，在印度乐舞媚神悦神的旋律中，在希腊神话和酒神仪式的狂欢场面中，在米开朗琪罗的神人形象那完美的裸体中，人神之间亲密无间，有限无限相互依托，短暂永恒融为一体，经验超验缺一不可，生命既享受自身、热爱自身，同时又敬畏、热爱那超生命的、更伟大的东西，前者满足现在，后者创造未来。它们的结合是人，神圣的、大写的人。

然而，没有一种诗意不被世俗侵蚀，没有一种文明不被腐朽败坏，衰落时代的神秘主义必然采取哲学、宗教的形式。人远离神，神远离世界，经验超验、短暂永恒、有限无限之间处于剧烈的冲突之中。这是痛苦的疑惑、思考的哲学时代。哲学总是文化的过渡形式，它以诗开始，经过苦苦思索，以宗教告终。此时人只能舍弃现在的生活，苦修来世以求解脱。宗教时代的禁欲主义将文明中的腐败清洗干净，以便一个清新的从事文化创造的诗意时代的重新到来。

一、文艺复兴：人神比肩说欢乐

文艺复兴时代的神秘主义思想适应近代人类中心的世界观，其宗教色彩趋于淡化，其人文色彩和艺术色彩得到强化，人被认为是与宇宙同样深广完美的“小宇宙”，是宇宙的目的和中心。由于诗人、艺术家的创造性超过常人，他们被称为“小上帝”、神子、神使，人的完美性的象征。米开朗琪罗的亚当、大卫像，是人类自我欣赏、自我期许的完美象征。

15世纪是一个解放人性、塑造全才的时代。列昂·阿尔伯蒂(1404—1472)是建筑家、音乐家、画家和著作家。他认为,自然是完美的、神圣的,自然就是上帝。人一半属于天国,一半属于尘世,这两部分的和谐产生了人的美丽和高贵。而上帝造人就是为了让人欣赏美、创造美,判断一事物之美的能力"来自植于心灵之内的秘密"。达·芬奇(1452—1519)反对经院学术将艺术置于哲学之下,认为艺术家是与上帝比肩的创造者。他认为时间是非几何性的循环:"在重复中,全体无处不在,存在于每一最小部分之中。"这种时间概念充满了神秘色彩。

人文主义者从人与上帝的联系中论证人类高踞万物、自主生活的尊严。他们将人称为"小宇宙",人类灵魂和肉体的结合使人成为精神世界和物质世界结合的中介,可朽与不朽、世俗与神圣都包含在人性中。人体站立的姿势使人不像其他动物只能盯着地面,他可以仰望苍穹,以上天的精神世界为自己的归宿。西班牙人文主义者斐微斯(1492—1540)在《人的寓言》中把世界比喻成神为人准备的舞台,人以自己的意志和行为选择从低等动物到最高天神的角色。人的最高价值是自由,即选择、造就他自己地位的力量,这是神赋予人的礼物,人运用自由可以达到神的境界。

乔万尼·皮科(1463—1494)在《关于人的尊严的演讲》中同样高扬人的自由选择的能力:"你有堕落到低一级的野兽般的生命形式的力量,也有按照灵魂的判断上升到高一级神圣形式的力量。"在《七重天》中,他把宇宙分为元素世界、天体世界、超天世界。人是创世之外的新创造,他的本性是认识造物主和他所创造的世界,人的任务是统一这三个世界。在《论存在与一》中说,任何名称意义只适用于被造物,不能表示完满的上帝。上帝

被浓厚的乌云所遮掩,启迪信仰的力量是“无知之光”。

人文主义思想巨匠米歇尔·蒙田(1533—1592)最早表达了对人文主义思潮中的理性主义和自然主义的怀疑:“世界上大多数弊端来自我们内心对承认自己无知的惧怕……”“疑惑是一切哲学的开始,研究是中间,无知是终结……这种无知需要和知识本身同样多的知识才能达到……”他清醒地指出了人类知识的缺陷:人的感性和理性都不可靠,人们在所有问题上都有正相反对的意见,谁也无力提出所有人都能接受的科学、哲学和神学观点的证明,因为从来“没有人类的第一原则,除非来自神圣的启示,其余的一切,开端、中间和结局只是梦幻和烟雾”。[2]他主张“追随自然”和健全的生活常识。

文艺复兴运动时代是种种原始巫术神秘主义如占星术、魔术、炼金术、通灵术大为流行的时期,许多著名的科学家如哥白尼、布鲁诺,哲学家康帕内拉、皮科等都热衷于此,形成盛极一时的“神秘科学”和“神秘哲学”。代表人物为瑞士医生帕拉塞尔斯(1493—1541)和意大利多才多艺的学者卡尔达诺(1501—1576)。这派科学哲学的兴起,表明神秘主义受时代思潮的影响,丧失了原来的诗意精神和宗教精神,蜕化为自然科学的功利精神和世俗精神。哲学不再表达深刻的生命感受和生命智慧,日益成为自然科学的附庸,一个功利化、世俗化的世界降临了。作为人类精神信仰和价值源泉的“不可见的王国”,随着神秘主义的凋萎,日益陷入枯竭:世界丧失了魔力、神性与诗意。

当人们将热情投入研究自然和世俗生活、哲学家们也忙于按照自然科学的模式建立自己的自然哲学的时候,一个没有受过多少正规教育的德国修鞋工人雅可布·波麦(1575—1624)在他的内容广泛的著作《曙光》中表述了深刻的神秘主义信念:矛

盾、对立贯穿着宇宙和生命过程，而上帝却是深不可测的寂静和统一，灵魂在物质世界经过漫游将重返它精神的家乡。

波麦一生体验了多次奇异的神秘体验，在四处修鞋的生涯中，他感到圣灵指引着他前进，神圣的光明围绕着他，使他处于至高无上的神圣静观和欢乐中，这次神秘体验达七天之久。1600 年他 25 岁的时候，光明再度降临到他身上，一个擦得雪亮的锡器使他的心灵闪闪发光，他因此进入禅悦境界，洞察万物神秘本性的中心、神圣实体的无限光辉。他跑到野外，心中的幻象更加清晰，透过这些幻象的形状、线条和色彩，他洞见了一切创造物的核心和内在本性，从此，对神秘哲学与神秘科学的浓厚兴趣伴随了他作为修鞋匠的一生，并引导他完成了近代神秘主义名著《曙光》、《论三个原则》、《论人的三重生活》等。

黑格尔在《哲学史讲演录》中称波麦为“第一个德国哲学家”，称赞他的哲学思想是“真正德国气派的”，认为他的思想体现了新教的基本原则，“即把灵明世界纳入自己固有的心灵，在自己的自我意识里直观、认识、感觉过去被放在彼岸的一切”。[3]他与培根被黑格尔并置于“近代哲学”的开端，作为超验的神秘主义和经验的科学主义的各自代表。

波麦将宇宙分成三个序列：最高一级是“那在世界和创造物之外的神”；下一级是在“伟大的神秘”中分化出不同性质（如喜、怒、美、丑、善、恶、明、暗等等）的神；再下一级则是上述诸对立性质合于一体的神，它也就是对立面统一的万物。这三个序列和层次分别是圣父、圣子和圣灵。他把神理解为对立面的绝对统一，宇宙就是从神秘的统一中流溢、分化出来，经过对立面的自我否定，最终归于新的统一的过程。因此万物都是“神的肉身”，都归属于神。在《曙光》中，波麦说：“性质就是一件东西的运动、

汹涌或推动。"神在单纯静止状态时是无法认识的，只有当他分化出对立面，他才能借这一展开认识自身，这实际上是黑格尔的肯定、否定、否定之否定（新的肯定与统一）的"辩证法思想"的直接来源。

波麦认为，"万有的开端是圣言"，圣言是神的现身、神的智慧，它创造万物。他用特有的宗教语言和诗意语言，称"圣子"是"圣父"的脉搏、力量和心脏，是永恒的天乐、光明和"涌流不息的欢乐"。波麦认为"恶"内含在神性中，是宇宙分化过程必要的否定环节，在个体生存中表现为"自身性"。他体验化地称宇宙分化、运动、对立、挣扎的过程为"痛苦"，如同"火"的本性是痛苦却升华出光明这"痛苦神圣化的香膏"一样。他说："一切事物都包含是与否两面，不管它是神圣的、邪恶的、世俗的，还是其他什么可以说出的东西。太一，作为'是'，就是纯粹的力量和生命，就是神的真理或神自身。"而这个自我肯定、自我否定、自我统一的宇宙本原是神秘的："'是'永远在自己的气息中，是感觉不到的东西。……只有在'否'中，在那个对'是'的反击中，'是'才会显示出来，才会得到它可以意欲的东西。"[4]

这样，宇宙就成了一个运动不息、争斗不止的沸腾的海洋，而这一切分化、对立、斗争的原因和源泉，是神的不可思议的力量、光辉和智慧。"欢乐是痛苦的东西的可爱之处。"在各种动能的聚合中产生震荡，震荡产生了闪电和光明，"那欲求的意志纳入各种特质，就变成了一团精神的火，精神的火是以严酷的、冰冷的辣为来源的。"这欲求的意志、精神的火，是对立面渴望统一的"伟大爱火"。"分化永远是事物的本性。它的根源是神的神圣力量。"而人也作为这一普遍矛盾的统一体而存在：他在短暂的生活中渴望那永恒的生命。[5]这种"在内心中掌握一切、认知

一切"的神秘主义，确实达到了对纷纭繁复而又貌似不同的万象的深刻把握，从而为一个高明的、统一的世界观，为对宇宙生命的精细体察，创造了一个神秘的、诚挚的、诗意的心灵视野。

法国思想家帕斯卡尔（1623—1662）的宗教神秘主义代表着17世纪非主流思想的奇异深度和情感强度，他的思想穿越数个世纪，对20世纪文化产生影响。1654年11月23日夜晚，年轻的数学天才经历了许多神秘主义者的共通的精神遭际：在一种神秘体验中，帕斯卡尔看到了上帝的来临。在《追思》中，他以精练而狂喜的语气写道："确信、确信、感情、欢乐、和平、耶稣基督的上帝。""人的灵魂的伟大。""欢乐、欢乐、欢乐、欢乐的眼泪。"从此他彻底皈依基督教，写下了为基督教信仰而辩护的宗教哲学名著《思想录》。

帕斯卡尔清醒地意识到人生的短暂、脆弱与虚无，而人与"无限空间的永恒沉默"进行抗争的唯一依靠是人的精神，人的精神只有与上帝结合，才能从自我境况的牢笼中被拯救出来。这种神秘主义建基于对人类有限处境的痛苦认识上，因此成为现代神秘主义尤其是存在主义思想的先驱。"在帕斯卡尔那里，绝望是一种他从中得救的孤独的形式。"[6]他的神秘主义是对近代以来日益世俗化的精神状况的反抗：

> 因此，我向我的解放者伸出手来，他一直被预告了四千年之久，他在被预告过的时间及其全部的环境里来到大地上为我受难死去；由于他的恩典，我可以在永远与他结合在一起的希望之中安心等候着死亡；并且我也要满怀欢乐地生活着，不管是处于他所高兴赐给我的那些福祉之中，还是处于他为了我的好处而送来给我的、并以他的先例而教导

了我去忍受的那些祸难之中。[7]

作为近代的开始，17世纪是科学世界观确定独尊地位的世纪。给这种世界观提供哲学支持的是近代西方哲学的两大主潮：欧洲大陆的唯理主义和英国的经验主义。唯理主义认为先天的理智是知识的源泉和标准，代表人物为笛卡儿、莱布尼茨等；经验主义则认为后天的经验是知识的源泉和标准，代表人物为培根、洛克等。

第一个把主体和客体对立起来，并从主体出发去建立和论证客体的是笛卡儿(1596—1650)。笛卡儿哲学标志着近代哲学和近代主体形而上学的确立。笛卡儿说："很久以来我就感觉到我自从幼年时期起就把一大堆错误的见解当做真实接受了过来。"[8]因此，形而上学的"第一个沉思"就是"普遍怀疑"。一切都是可疑的，只有我在怀疑即我在思想是无疑的、自明的，"我思故我在"。这样，从普遍怀疑出发，笛卡儿发现了"我思"这个哲学的阿基米德点："我究竟是什么呢？是一个在思维的东西。"[9]笛卡儿从"我思"出发，推论出了世界以及作为逻辑起点和第一原因的观念化的上帝的存在。

就其积极的方面而言，"我思"的确立，标志着自我的发现和觉醒，标志着哲学的进步。人不仅是世界的一部分，也不仅是诸在者之中的一在者，人还以自我和世界相对，以自我为世界划定界限，以自我建构世界，以自我赋予世界意义。在笛卡儿以后的近代哲学家看来，哲学的主题就是自我，而自我就是思维着的主体，"就是一个精神，一个理智，或者一个理性"。[10]"我思"的确立，主体和客体的明确区分，也就是对象性思维方式的最终建立，这种思维方式大大地促进了西方近代以来科学的发展。

就其消极的方面来说，笛卡儿的"我思"是不证自明的，而思就是理智，就是理性，自笛卡儿以后，几乎所有近代哲学家都从"自我"出发建构自己的哲学体系。这个不证自明、作为哲学基础的"自我"发展到最后不再是经验的"我"，而是普遍的"我"、绝对的"我"、先验的"我"，这样的"我"当然就是超时空、超历史的；而且，"我"的本质就是思，就是理性(广义)，就是认识。思维的能力是无限的，理性的力量是无穷的，只要我们正确使用理性或经验，我们就能穷究世界整体，就能把握现象背后的本质。这就使哲学陷入了"独断论"。

莱布尼茨(1646—1716)在《论真正神秘的神学》中说："尽管事物隐秘的秩序使一切事物都产生于纯存在(神)和无这一点成为自明的，人们并无希望在此生中就能达到这种秩序。"他认为万物在源初处于造物设立的"预定和谐"中，这种"普遍和谐"的隐秘秩序不因人为的破坏而改变。

斯宾诺莎(1632—1677)将笛卡儿体系运用于伦理学领域，发展出具有浓重唯理主义色彩的泛神论思想体系。斯宾诺莎像对待几何学一样对待世界，认为宇宙是一个不可抗拒的因果锁链，每一事物严守其固定的位置。上帝是这一因果锁链的开端和终结，是内在于这个锁链的每一环节的。人的激情执著于这个锁链的一个环节而忘记了全体，因而是错误的、愚蠢的。人的精神只有关注于这个因果锁链的全体(也就是上帝)，才能获得自由。斯宾诺莎的泛神论是将一切宗教赖以存在的核心——神秘情感抽掉，代之以理性化、科学化的、冷酷无情的自然律，超自然的上帝被等同于自然，幻象被物质所取代，神不再具有超越意义。世界的超验之维，被拆除了。

或许，瑞典哲学家斯维登堡(1688—1772)的神秘主义哲学

更能满足人们的神秘情感，他的信徒总称“新耶路撒冷教会”，“他对他感到的和谐燃起了火一样的虔诚”[11]，他的思想对现代神秘主义者尤其是诗人、艺术家产生了很大影响。

英国经验主义发展的结果，导致了对人类经验能力的怀疑和失望。休谟(1711—1776)指出：“对于最后本体、实体、原因、灵魂、自我、永恒世界、宇宙，我们一无所知。”[12]人们关于事实的知识依赖于盖然性，人无法获得事物的实体或自我，而只是对先入为主的种种观念进行推论，人所能得到的只是“一种论证的知识”，仅此而已。

这样，无论是物质和运动，还是动植物的生长，都不是宇宙最终原则的表现，我们对这一原则是完全无知的。因此，超越人类经验能力的上帝的存在，就具有了感情的合理性，成为人类一切希望的源泉、道德的可靠基础和社会的牢固支柱，是信仰的对象。他理想中的宗教是摆脱了迷信与狂热的、哲学化的“自然宗教”。

17世纪的理性主义、科学主义在18世纪欧洲社会的广泛传播，形成了波澜壮阔、影响巨大的启蒙运动，代表人物为伏尔泰(1694—1778)、卢梭(1712—1778)以及孟德斯鸠(1689—1755)。在他们思想的影响下，天赋人权、主权在民、三权分立、人人平等的民主、自由、人权的思想传遍世界，成为普遍的人类价值。由此形成了以普选直选、三权分立、多党派轮流执政的民主政治制度，在此制度下，西方的政治、经济、文化获得了巨大发展，人的自由和解放获得了充分的外部条件。

启蒙主义者大都是自然神论者，宣扬自然宗教的教义。伏尔泰说：“全部自然都向人们高呼：上帝存在。”然而，随着工业化突飞猛进的发展，启蒙主义世界观形成了一个过分乐观的想法，

以为人可以凭自己的理性和知识,把握宇宙变化的全部枢纽,从而使自己成为全宇宙的统治者,一切生命力量都将是为人类幸福和享乐服务的工具和材料。这样,从14世纪开始的世俗化过程,使理性、科学、知识、物欲取代上帝成为新的崇拜对象,形成了对社会和人心新的统治、奴役关系,"启蒙辩证法"(霍克海默语)的另一面暴露了出来:对自然生态和人的本真生活形态的破坏,使人的自由在一个较高物质层次上再次受到威胁和挑战。人们转而重新寻求外在自由之上的内在自由。神秘主义再次登场。

二、浪漫主义:人神远隔赋相思

浪漫主义之父卢梭最早表达了对物欲横流的近代世界的不安。他力主重返自然,并以动人的诗笔,生动刻画出人的丰富的内心世界和巨大的情感力量、神意荟萃的大自然的美丽形象、人们对自由美妙的自然状态的向往。在他的笔下,一个影响更加深远的文化运动诞生了:浪漫主义以其对个性解放的强烈呼唤,成为抗拒近代理性主义、科学主义鄙俗倾向的时代潮流。随着浪漫激情的狂飙,这场争取心灵自由和人类诗意生存境界的思想文化运动,再次为神秘主义的复活提供了精神气氛。神秘主义,作为一种"终极关切"(蒂利希语),这次不再以宗教为终极境界,而以宇宙、人生的诗化这一美学境界为目标。

近代伟大的哲学家康德(1724—1804)企图公平地对待他那个时代的各种思潮,如唯理主义、经验主义、怀疑主义、神秘主义等等,为它们一一划定界线,不许它们越界成为偏狭的机械唯物

论、宿命论、唯情论等等。他限制理性的作用，为情感、信仰、天才、无利害的美感这些神秘主义的范畴留下存在的地盘，为人类的想像和自由开出广阔的空间。

在康德的哲学中，本体界即物自身是不可认识、超出可能的经验范围之外的；理性也不再是万能的、无限的，而是有限的、相对的。他把理性（广义）的认识能力分为感性、知性和理性（狭义）。康德认为，感性和知性的对象是现象，因此，以这两种认识能力为基础的数学和自然科学是可能的，是科学知识；理性的对象则是本体，是物自身，以理性为基础的形而上学作为科学则是不可能的。因为理性要把握整体，把握绝对，把握无条件的东西，但在现象世界中一切都是相对的、有条件的，根本不存在什么无条件的、绝对的东西。理性要达到自己的目标没有别的什么工具，只能求助于知性范畴，而知性范畴只适用于现象界，不适用于本体、物自身。如果对知性作超经验的使用，就会产生"先验幻想"，旧形而上学的"上帝存在"、"灵魂不死"、"意志自由"等都是由于误用知性而导致的"幻想"。物自身的存在构成了认识的界限。"一切纯粹理性的哲学的最大也许是唯一的效用，只是消极的，因为它不是用来扩大纯粹理性的工具，而是限制纯粹理性的原则，它不是去发现真理而只有防止谬误的功劳。"[13]

神秘的物自身是康德哲学的真正意义之所在：它是对人类理性的質疑、批判和限制，它有力地动摇了近代的理性崇拜和科学崇拜，动摇了培根所谓的"知识就是权力"的思维模式，使人和自然从万能理性的知识统治的高压下解放出来，为人的全面发展，为人与自然恢复和谐，尤其是人的精神信仰、人的审美自由、人类生存的诗意神秘主义境界……开辟了广阔的可能性。如果

说哲学的主题是自我，那么自我的本性并不就是思维；人不仅是认识的理性的动物，还是情感动物，还是行为主体和历史主体。在对人类存在进行评价时，康德提出“人是目的”的哲学主张和“永久和平”的政治理想，并且认为上帝的存在是为了在人心中唤起无上的道德律令，这些观点对后世产生了很大影响。

德国浪漫主义继承发展了康德的思想，使之向诗意神秘主义方向发展。赫尔德(1744—1803)强调心灵生活的统一性，认为唯理主义的概念方法不能如实把握“活生生的实在”，主张有机地、历史地解释自然和心灵，上帝显现于自然、人类、宗教、艺术和各民族的生活中。雅科比(1743—1803)则宣称，独断的唯理主义凭借普遍的抽象而思考，不能把握自由和活生生的上帝；夸大一般，漠视个体，夸大演绎推理，轻视体验的直接性，将事物编织在一张虚幻枯涩的观念之网，认识不到终极的实在、自我、真、善、美、自由、上帝就直接显现于人的直觉中。费希特(1762—1814)认为，世界的终极实在是自我，人的使命就是超越时空，追求道德目标和绝对意义。谢林(1775—1854)则发展出一种天启与神话相交织的自然哲学，宇宙被看作是脱离上帝而堕落的历史，人只有在直觉和诗中重溯上帝(活生生的宇宙精神与过程)才能获得自由。谢林宣称：“我坚信，理性的最高方式是审美的方式，它涵盖所有的理念。……没有审美感，人根本无法成为一个富有精神的人，也根本无权以人的精神去谈论历史。”[14]

浪漫主义是一场以诗意神秘主义对抗近代物质主义和实用主义的思想文化运动。在这场文化运动中，古代巫术、秘教、哲学形而上学、宗教等神秘主义文化形式集中到诗歌(文学、艺术、美学)思想中，形成近代诗意神秘主义更诗化的表现形式——美

学神秘主义。弗·施勒格尔(1772—1829)提出了浪漫主义总的纲领:“没有诗,就没有实在!”诺瓦利斯(1772—1801)认为浪漫化就是神秘化:“在我看来,赋予普通的东西以更高的意义,使世俗的东西披上神秘的外衣,使熟知的东西恢复未知的庄严,使有限的东西重归无限,这就是浪漫化。”[15]美学神秘主义与宗教神秘主义的不同之处在于:宗教神秘主义把万物作为神的象征,而美学神秘主义把神作为万物的升华;一个以神为终极真实,一个以人为终极真实;一个让世界虚化,一个让世界诗化。荷尔德林(1770—1843)称诗人为“神”的祭司,认为人应当以“神性度测自身”、“神是人之尺规”,万物的根基是神性:“神性的幽秘在万物中沉睡……他预先得知许多未来的可能性:……那在我们身上实现神的本性的意志的美,表达那难以言说地围绕着我们生命本身的永恒韵律之诗。”[16]而人的理想是“诗意地栖居于大地之上”、“与欢乐的神明同返故乡”。这实际上是对现代人精神漂泊无依、无家可归状态的诗意忠告。在《许珀里昂》中,诗人富有预见性地主张:只要重新树立人心中的神性,幸福的乐园才会出现。

歌德(1749—1832)的《自然赞歌》(梁宗岱译)最能代表近代诗意神秘主义对大自然的神秘的热爱、崇拜和皈依:

自然,我们被他包围,被他环抱;无法从他走出,也无法向他深入。他未得请求,便携带我们加入他舞蹈的圈子,带着我们旋转,直待我们疲倦极了,从他臂中落下。他永远创造新的形体,去者不重返,来者永远新;万象皆妙,又终古如斯。我们被他拥在怀里,但对他又永远是生客。他不断对我们说话,又始终不把秘密定理宣示给我们;我们不断影响

他，却又不能对他有丝毫把握。他永远破坏，永远创造，他的工场却遥不可即。他毫不费力便达到极端的完美和精确，每件作品各具心裁，每个构思一空倚傍。他给我们一出戏看：他自己也看见吗？我们不知道；可是他正是为我们表演的，为了站在一隅的我们。他里面永远有着生命，变化，流动，可又丝毫不见进展。他步履安详，例外希有，律法万古不易。他无时不在沉思，其秘诀无人能窥。他对许多人动作得那么神秘，他们还不曾发觉，他已经做完了。他尽量发展他的潜力以享受自己。不断地，他诞生无数新的爱侣，永不餍足地表达自己。……他使他的生物从空虚中溅涌出来，却不对它们说从哪来或往哪去。它们尽管走就是了。只有他认得路。……

她的戏永远是新的，因为她永远创造新的观众。生是她最美的发明，死亡是她的手段，以多得生命。她给我们许多需要……一切需要都是恩惠：很快满足，立刻又再起来。她刻刻奔赴最远的旅程，又刻刻达到目标。她是一切虚幻中之虚幻，可是并非对我们；对我们，她把自己变成一切要素中之要素。她没有语言也没有文字，可是她创造无数的语言和心，借以感受和说话。她的王冕是爱：单是由爱你可以接近她。她在众生中树起无数的藩篱，又把它们全数吸收在一起。你只要在爱杯中啜饮一口，她便慰解你忧愁的一生。她是万有。……现在对于她是永久。她明慧而蕴藉。除非她心甘情愿，你不能从她那里强取一些解释，或剥夺一件礼物。她是整体却又始终不完成。她对每个人都以不同的形象出现。她躲在万千个名字和称呼底下，却又始终是一体。[17]

施莱尔马赫(1768—1834)代表着近代宗教神秘主义思想的最高峰。他把宗教理解为对宇宙无限的一种直观,是人类天然的依赖感的必要寄托,上帝是普遍的创造力,一切生命的源泉,有限的事物因无限而存在,一切暂时的东西都是永恒的,以永恒为依归。万物是上帝的事业,宗教是让人与无限、与永恒的宇宙活力合一。在此合一中,每一个必死的时刻都转化为永恒。他的思想将宗教人文化、诗意化,成为启迪现代宗教思想的重要发展阶段。

在浪漫派哲人中,黑格尔最早放弃了自己在青年时代的诗意神秘主义的理想,转而求助于思维、理性和辩证精神。他的做法是将直觉神秘主义理性化,这一思路是西方思想从毕达哥拉斯到托马斯·阿奎那的一贯思路,它从希腊秘教、早期基督教等直觉神秘主义开始,不断理性化,最终倒向诗意神秘主义的反面——形而上学和宗教教条。在黑格尔那里,逻各斯中心主义的抽象核心是"绝对精神"。[18]

黑格尔认为,要消除康德的"物自身",首先必须假定思维和存在的同质性。"哲学的最后的目的和兴趣在于使思想、概念与现实得到和解,"[19]"达到自觉的理性与存在于事物中的理性的和解,亦即达到理性与现实的和解。"[20]"理性是世界的灵魂,理性居住在世界中,理性构成世界的内在的、固有的、深邃的本性,或者说,理性是世界的本性。"[21]"理念自身即是矛盾发展的过程。"[22]黑格尔哲学导致了为康德所批判的传统形而上学的复兴。正如波普所说:"黑格尔用以取代康德的方法是有效的,但不幸过于有效了。这使他的系统坚不可摧,免于遭到任何一种批判或打击,所以它也是一种非常特殊意义上的教条主义,

我愿意称之为'强化的教条主义'。"[23]黑格尔以其庞大的逻辑体系论证了本体形而上学的世界二重化原则;以膨胀了的、神化了的理性学说使近代主体形而上学达到了无以复加的程度。理性片面发展的结果,也会直接危及人的独立性和完整性。在这种理性哲学中,不是人支配理性,而是理性支配人;个体是从属于整体的、欲望、情感、本能是从属于理性的。所有这些都明显地与现代意识不合拍。黑格尔以其绝对形而上学终结了形而上学的历史。

叔本华(1788—1860)将世界的本质概括为盲目的生命意志,一举结束了标榜理性与科学的近代哲学,开启了现代哲学与现代思想的大门。他汲取了许多东方神秘主义的思想养分,建立起一个非理性主义的世界图景,在此图景中,人类20世纪的悲惨遭际获得了富有预见性的说明。狄尔泰(1833—1911)、奥铿(1846—1926)则建立起一个乐观的生命哲学,认为人的精神天赋可以鼓舞人内心的信念,不逐现象之波漂流,而去追求一个超越的、富有人文理想的生命世界。从此,对生命本质的悲观或乐观的描述,成为现代思想的核心,并贯穿于整个现代世界。

三、近代神学:人神重聚诉衷情

近代社会是神秘主义和诗意精神同时衰落的社会。寻回作为人类精神家园根基的诗意神秘主义精神成为近代人文思想的主流,浪漫主义、超验主义、生命哲学、直觉主义、现代主义、逻辑实证主义、有神论或泛神论的存在主义,都从不同的思想侧面,为已然丧失神性、深度和诗意的生命存在,寻找安身立命的意

义、美、自由、价值源泉和精神境界。这意味着，近代意义上的、以生命哲学为阐释基点的、以诗意神秘主义为精神核心的宗教哲学、宗教文化与宗教诗学的复兴。

米歇尔·福舍在《文学与丧失魔力的世界》中精辟地论述了近代社会的精神危机和文化危机："一切文化无不发源于人同世界的某种宗教关系，产生于可见物和不可见物的某种平衡配置。……在整个18世纪的过程中，恰恰出现了'不可见王国的枯竭'，亦即……'世界丧失魔力'。……笛卡儿的理性主义实际上将世界描述为纯粹的广延空间、思维主体的认识对象，从而建立了技术专家的理性个人的王国，这种技术专家的理性个人不相信、也就是拒绝自发地、直觉地讲世界的语言。世界本身变成了一个纯粹对象，一个服从于理性和技术的静物，一种由某些可以认识的规律支配的机械。如果说上帝离开了世界，这归根结蒂是因为他再也不能对人说话……"[24]由于世界丧失了它自发的、直觉的生命和诗意说话的能力，上帝从人们心中抽身离去，世界陷入了可怕的沉默。福舍在文章结尾对近代世俗化进程提出了严厉的批判："更深一步说，失去了魔力的世界废墟，只不过是被伽利略和笛卡儿以来的欧洲科学的独裁所粉碎的西方文化的残骸。现代性的废墟不过是野蛮暴行的烙印。"[25]

D.R.哈特曼将近代社会的精神危机称为"文化大崩溃"："工业化和民主制的时代使欧洲伟大的文化传统寿终正寝了。在当代世界，大多数人只受过半截子教育，大量的财富和巨大的权力可以利用无知和贪婪予以获得，一次范围广泛的文化大崩溃从美国横扫欧洲，又从欧洲席卷到东方。"而现代教育不是保存文化而是使其崩溃。

与这种尖锐的控诉相一致，著名诗人托·斯·艾略特(1888—

1965)也尖锐批判了近代文化的"反艺术反文化"即"非人文性"的本质:"也许当今对艺术不利的条件过于深广,以致于已经消除了不同形态政府间的差别。因此,我们面临的前景是:艺术不是缓慢地持续衰落,就是突然地消亡殆尽。……经济制度是反艺术反文化的;大规模的群众教育中的理想混乱和思想混乱是反艺术反文化的;……严肃的作家只拥有极少的读者,而通俗作家却拥有大量无知无识的群氓读者。……精神堕落比比皆是、无知泛滥成灾。"[26]

诗人认为,宗教是拯救之道:"只有在具有宗教基础的社会中,个人和社会才能取得应有的和谐。……宗教是一种符合自然的生活。"[27]在《关于文化的定义的札记》(1945)中,诗人断言:"没有任何一种文化的产生和发展,不伴随着某种宗教的产生和发展。据本文作者的观察,文化一定会成为宗教的产物,或者,宗教成为文化的产物。……(现代)流传最广的一个错误是认为,在宗教信仰衰落之后,一种文化还能延续下去。"诗人精辟地指出:"文化是使人们值得去生活的东西。……如果没有一种共同信仰,一切民族紧密聚合在文化中的任何努力都只能是幻想。"诗人以深刻的危机感和紧迫感,向人们发出呼吁:"我向欧洲文人提出的最后要求是,他们对于保存和传播我们共同的文化负有特殊的责任。……在我们这个经历了如此物质浩劫的世界里,这些精神财富也面临着急迫的危险。"[28]

然而,现代文化不可能再回到旧的信仰模式中去。正如本书一再论证的,人的神秘主义本能和超越情感总是寻找新的文化寄托。问题的关键在于,对文化中的两个核心精神——人文的生命精神和超人文的、超越的、超验的生命精神——的理解,对后者而言,就是对宗教的理解。如果说,古代对宗教的神学理

解已经过时，那么，对宗教的人文理解就成为现代社会寻回精神信仰、重建精神家园的重要一环。

对宗教的人文理解始于近代神学。它不同于正统神学斤斤于教条，而发端于异端神学的泛神论的神秘主义，力图从人的角度去理解神、理解世界、理解生命的丰富而深广的内涵。

布莱兹·帕斯卡尔(1623—1662)是法国近代著名的数学家、物理学家、古典主义散文大师、基督教哲学家。他认为就人类理智而言，我们完全有可能知道某物、包括无限物的存在，可同时对其本质却一无所知。例如，数学所要研究的"数"肯定不是有限的；换言之，我们可以肯定"无限大的数"的存在是无疑的。然而，我们并不知道这个"无限大的数"到底是什么。同时可证，我们也知道上帝的存在，却不可能靠理性来认识上帝是什么，其本质究竟如何。在帕斯卡尔看来，正如一个有限的数并不能给"无限大的数"增加任何东西，我们的精神或理智在无限的上帝面前也是这样，我们的正义在神圣的正义面前更是如此。因为不论在什么情况下，一旦有限面对或融入无限，均将化解为"纯粹的虚无"。"知道上帝存在"实际上是信仰的结果而不是理性的结论。如果仅凭理智，我们肯定对上帝的存在及其本质一无所知。这便意味着：对于上帝的存在及其本质，我们只有通过信念，亦即"自然之光"才能加以认同。过去围绕着上帝存在问题而展开的大量逻辑争论，无论是信仰者提出的各种证明抑或反对者作出的诸多否证，事实上都属于贸然的尝试或虚妄的企图。既然上帝作为一种无限之存在，是既没有"各个部分"又不受"任何限制"的，并因此而超越于人类理性认识的有限范围，那么，谁又能找出任何理由来否定基督徒们的信仰，指责他们无法为上帝的存在提供任何理性的根据呢？因此，针对这类传统的逻辑诘难

不妨作出这样的反驳:"上帝存在之不可证实性"也就是基督教信仰的真正意义所系。

帕斯卡尔的宗教哲学可以说从理论上澄清了上帝存在的神秘性和对其理性证明的不可能性,这样,从经验角度论证上帝存在与否都是不可能的,因为上帝是超验的存在,他是彻底神秘的,对他只有信仰或不信仰以及怎么信仰的问题。对此问题,施莱尔马赫的回答是:用感情去信仰!

弗里德里希·施莱尔马赫(1768—1834)是德国新教神学家、哲学家,被誉为"西方近代神学之父"。当代著名神学家卡尔·巴特曾称施莱尔马赫"会为每个时代而活着"。在学术处女作《论宗教:对有文化的蔑视宗教者的讲话》(1799)中,施莱尔马赫认为,所谓的宗教首先应被看作是人类需要的"一种基本表现"。人类的其他活动,诸如科学、艺术、道德等,若无宗教信仰便是不完全的。那么,宗教信仰的本质何在呢?他指出,有这样两种较有影响的传统观点:一是"理论的(形而上的)观点",即把宗教等同于最高的知识,看作是"一种思想方式、一种信仰、一种思考世界的特别方式";另一种是"实践的(伦理的)观点",也就是把宗教视同于道德,看成是"一种行动方式、一种特别的愿望、一种特殊的行为和品质"。以上两种观点实际上都把宗教信仰归结为某种他物,这就使宗教本身变成不必要的东西了。其实,宗教信仰就本初特性而言是一种独特的情感,即"对于某种截然不同于这个世界的力量或源泉的一种绝对的或彻底的依赖感"。不过,作为一种独特情感的宗教信仰,也包含着一种认识因素。施莱尔马赫认为,正是由于这种认识因素,宗教信仰才表现为"一种对存在于有限之中的无限的直接意识","一种对万事万物终极统一的直觉"。

因此，像传统观点那样，把上帝理解为"超越于宇宙"或"隐匿于世界背后"的唯一存在，进而把这种意义上的上帝概念设定为宗教生活的出发点，这是一种广为流传的误解。而诸如教义教规、崇拜仪式、教会制度等等，都是宗教信仰的结果和具体表现，而并非其基础或实体。宗教的本质是人直观宇宙而必然产生的神秘情感和神秘交流，是人内心生活的深邃诗篇。

施莱尔马赫向同时代人指出通向真正宗教的道路。宗教不是道德和说教，而是直观和情感，"是一种经验、一种本能，一朵最美的幻想之花。"宗教的真正本质在于：它是同宇宙神秘地一体化的环节，宗教想唤起人们对无限的感应和审度。他认为信仰自古以来并非每个人的事，始终只有少数人懂得一点宗教。他想向那些只见惯于理解有限和琐碎小事的人描述神圣和永恒。"我想陪伴你们到最内在的精神深处。……使人们从紧锁着的内心深处展望到无限，把他们的兽性提高到对人的生存的高度觉悟。……你们怎能指望，那些日日俗务缠身的人能与上天交好，那些鼠目寸光的人会放眼宇宙，那些在死气沉沉、忙忙碌碌、单调乏味的交替中生活却无由发现自己的人会敏感地找到活生生的上帝呢？因此，我只向能超越人类平庸者发出呼吁，为了找到人的行为和思想的根据，你们不会害怕走那通向人的最内在本质的艰难之路。"在他看来，宗教并非神秘莫测、高不可攀的教条，而是帮助人超越平庸生活、发现自我和无限的亲切方式，由此，人神矛盾的神学世界观被人神亲近的人文世界观所取代。

这种人神亲近的世界观只是要取消人神间的对立与隔绝，并非要取消人神间的差别。神，作为崇高的思想，点燃了人心灵中的敬畏之情，使他们渴望与圣灵接触，圣化自己的生活。神秘

主义带来了人类心灵的自我觉醒："只有某些崇高的思想掠过他们那被天火点燃的灵魂，迷人的布道的神奇轰响伴随着主的显现，并向祈祷的凡夫俗子宣布，神讲话了。超俗之力孕育出来的一颗原子进入他们的心灵，然后由于神圣的命运它在世间爆炸了，世间的气氛很难抵挡这种命运，它带来了极其重要的时代信号，无人会无视这些信号的来源，这些信号使一切世俗之人充满了敬畏之情。一旦圣灵同万物接触，这些火花就产生了，你们必须在它形成的神秘时刻就窃听到它们的声音……"

施莱尔马赫宣称："宗教从未纯粹地出现过。"因为它被束缚在形而上学的枯燥概念和道德教条的强制性中，不能直指人心："因而，现在该是从另一方面来把握事情的时候了，是该使宗教同形而上学、同道德尖锐对立起来的时候了。……就宗教的本性而言，它并不像形而上学那样来解释宇宙，也不像道德那样，用人的力量和神的随意性来继续塑造宇宙并使之完善。宗教的本性不是思维和行动，而是直观和感情。它直观宇宙，它聚精会神地从宇宙自身的表现和行动中来观察它，它使自己孩子似的，静静地被宇宙的直接影响所抓住和充满。……形而上学与道德在整个宇宙中只看到人是一切关系的中心，是一切存在的条件，是一切变化的根源；宗教则在人这种有限物身上看到无限的足迹和显现。形而上学出自人的有限本性，人想用极简单的概念，用他力量的规模和对意识的感受性来确定宇宙对人来讲是个什么样的东西。宗教则存在于万物之无限本性中，在包括人在内的各种形式的存在活动停顿的地方，宗教只是静静地、忠诚地、仔细地加以直观和猜测。……宗教在人的特殊力量及其人格表现的彼岸来把握人，并这样来看人，人必须是人想是的或不想是的东西。因此，宗教就只有完全走出思辨的领域、走出实践的领

域，才能保持自己的领域和特性。而只有当宗教使自己和形而上学、道德并列时，人性的所有领域才能完善，人的本性才能得到完善。”

施莱尔马赫将宗教理解为“在人的特殊力量及其人格表现的彼岸来把握人”，也就是说，宗教是人的自我提升和自我激励，人通过设立“彼岸”来设立自我理想，促使自己完善。这是对宗教的人文理解的开端。施莱尔马赫将这种人文理解进一步提升为诗化理解：宗教是对宇宙本质的诗性直观，它从有限物身上看到无限的足迹和显现，它静静地直观宇宙，猜测、想像宇宙无限而神秘的本质，创造出敬畏与爱慕的诗篇：“我请你们要熟悉对宇宙的直观这一概念，这是我全部讲演的核心，它是宗教最普遍和最高的公式，宗教的本质和界限均可据此得到最精确的规定。……把所有个别的东西都看作是整体的一部分，把所有有限的东西都看作无限的一种表现，这就是宗教。想超出这一点，想更加深入整体的本质，就不再是宗教了，如此必会陷入空洞的神话学。”超越有限而趋于无限、将万物看作一个无限的整体并以此为满足，不企图对宇宙神秘作更多的、人为的解释，将宇宙作为超越人的、不可窥测的神秘接受下来，这就是宗教。

施莱尔马赫断然排除将宗教的基础建立在对世界的概念把握上，认为理解宗教必须找到把握世界的直观“点”：“你们所知所信远离直观的范围。……宗教促使那些没有直观宇宙的能力的人睁开眼睛，看到在无限之中，一切有限之物都互不干扰地并存在一起；谁只要找到一个点，在这个点上，他就可以找到他对无限的关系。……宗教赋予一切以价值。”也就是说，宗教赋予世界以无限的价值，世界不是人的知识与确信的工具，而是超出人的知识与确信的无限神秘，它避免了科学世界观的片面性、浅

薄和自命不凡："宗教是一切自命不凡和片面性的唯一仇敌。"

在对宗教的人文、诗化理解中，施莱尔马赫将宗教建立在人的灵魂接受神秘启示、神圣灵感的神秘主义情感的基础上，并且诗意地将人的精神被宗教所渗透的境界称为"吮吸世界的美妙"，因为宗教以无限感和神秘感美化了世界："如果谁的灵魂希望吮吸世界之美妙，希望被宗教的精神所渗透，但当他站在自己的立场上观察世界时，内心没有获得启示，那他就没有宗教；如果谁不是随时随地都有着最生动的信念，感觉到有一种神圣的精神在推动着他，他是出于神圣的灵感而在讲话和行动，那他就没有宗教；如果谁一丁点儿也没有觉得自己的感情是宇宙直接作用的结果，也不知道其中有着某些独特的东西，这些东西是不能模仿的，而他的感情完全单单来自这些东西最内在的深处，那么，他就没有宗教。"

施莱尔马赫的宗教思想达到了神秘主义诗性智慧的最深处："自主性是人参与宗教之中的唯一条件。……宗教就是对宇宙的直观。……一种没有上帝的宗教可能比一种有上帝的宗教更好。"也就是说，真正的宗教不是盲信，不是丧失人的自主性，正相反，它要求人的高度自主性，人只有在觉悟到自己的、人类的、宇宙的无限广大而神秘的天命时，他才能理解宗教；人只有在达到对自己、人类和一切生命的伟大境界的高度澈悟时，他才能理解宗教。因此，真正的宗教、真正的神秘主义，排除了"上帝"这一带有原始崇拜痕迹的神话虚构，而代之以对宇宙神秘的诗意直观，在这种诗化宗教中，人自主其生命，并促使其生命趋向无限和完美。

施莱尔马赫以神秘主义的诗性智慧更新了近代宗教世界观："宇宙在宗教中被直观。……人以想像力为自己创造了世

界。……在宗教中，上帝无非是出场而已，还没有人否认宇宙的神圣生活和行为，宗教和存在着的、起支配作用的上帝无关……"宇宙作为整体和无限，是无法被陷于一事一物纠缠中的俗人（野蛮人）所理解的，要理解它，需要极高的想像能力、诗意能力，深厚的神秘情感："宇宙用它的行动向只有关于整体和无限的杂乱想法的野蛮人表明自己是统一的。……当野蛮人不想使宇宙具有灵魂时，盲目的命运对他来讲就具有整体性。……不是盲目的命运，而是一种必然性，表明了宇宙的本质，这种必然性寓于这样的任务：研究根据和关系，但又意识到是永远找不到这种根据和关系的。"施莱尔马赫透彻地把握了神秘主义的精髓：神秘主义赋予宇宙以灵魂，使人在神（宇宙无限的生命创造精神）的搀扶下站立起来，摆脱对盲目命运的屈服，树立对生命的自信。

施莱尔马赫敏锐地捕捉并洞察到近代文明的根本弊病在于丧失诗意与神性的科学世界观："现在，成千上万的男男女女和各阶层的人都在机械的和无意义的工作的重压下呻吟。老一代人胆怯地屈服了，年轻一代马上模仿和学会了这种屈服。这就是为什么人们不能获得自由的、开放的目光，只有以这种目光，人们才能发现宇宙。对宗教来说，最大的障碍是我们为自己所奴役。……只有当每一个人都成为自由人，指挥棒才不会在人头上转，人才能安静地观察这个世界。"

在《独白》（1801年）中，施莱尔马赫标举出神秘主义的精神自由境界："人能给予人的最珍贵的东西莫过于他在心灵最深处对他自己所说的那些话，因为这给予他的是存在着的最伟大的东西，是洞见一个自由物的张开了的安详的目光。""只有知道世界是什么和人是什么的人，才有自由和无限，人为自己解开了大

的谜语:人和世界是怎样分离和怎样相互影响的;成千上万的人在这一谜语的古老的黑暗中毁灭了,并且还奴隶般地追随假象,因为真正的灯光熄灭了。……必然性被置于我们之外,必然性是自由冲向自由时的美妙的碰撞声。……我帮助所有人创造世界……因此,在我看来,你,作为自由,在一切人之中是原初的、第一位的、最内在的。"在他看来,上帝就是自由,这种自由既是人类学意义上的,也是本体论和宗教意义上的,上帝就是对科学所标榜的、独立于人之外的"必然性"的否定,上帝代表着神秘的宇宙生命的不息的创造,这一过程是从"自由冲向自由",必然性不过是自由与自由联接处偶然的碰撞声,科学家们以为这些偶然的碰撞就是规律,却不知道真正的必然性,是宇宙神秘的、不可把握的创造的自由。

施莱尔马赫认为人和上帝密不可分、相互转化:"上帝不能没有世界,因为我们只能从世界为我们创造的东西出发到达上帝那里;世界不能没有上帝,因为我们觉得世界的样式是不充分的,是不符合我们的要求的。我们必须如是想,同时把上帝和世界设想为互相转化。"宗教就是在对宇宙的诗意直观的基础上,对无限的宇宙整体(上帝)的亲密依赖:"上帝就是依赖感的来源。"这种神秘感情的意义在于它作为人的一种直接的自我意识而陪伴着人,在这种自我意识中,我们把自己看作是被上帝所把握的和包围的。在此神秘而亲切的本体论情感中,它直接意识到人和世界在上帝、也就是宇宙万物的亲密整体之中。

临终前,施莱尔马赫以哲人的平静和圣徒的虔诚说:"我把约翰福音上的话留给孩子们:互相爱吧。"又说:"好孩子们是上天赐给我们的。"在最后一天早上,他说:"我从不拘泥于僵死的文字,我们有耶稣基督的和解之死,我们有他的血和肉。我现在

仍认为，在水和酒中有耶稣赐予我们的圣餐。"说着，他坐了起来，问道："你们和我是一样想的吗？是主耶稣赐给了酒中之水吗？"弟子们大声说："是的。""那就让我们用圣餐吧，你们喝酒，我喝水。"之后，他庄严地逝去了。[29]施莱尔马赫以人格的力量和不拘泥于文字的理解，实现了基督教世界观的现代转化，为现代宗教思想的复兴开辟出一条广阔的道路。

鲁道夫·奥托(1869—1937年)被公认为施莱尔马赫观点在现代最有影响的阐释者。1926年施莱尔马赫的名著《论宗教》再版时，奥托对施莱尔马赫的学术贡献是这样评价的："他想表明的是，人并非完全限于知识与行为，人与其环境——世界、存在、人类、事件——的关系也并非穷尽于对环境的纯知觉或影响。他力图证实，假若一个人是以一种深切的感情，像直觉和情感，来经验周围世界的；又假如一个人由于感受到世界的永恒本质而被深深打动，以致激起诸种情感，像虔诚、畏惧、崇敬，那么，这样一种情感状态便比知识与行为还要有价值得多。"

奥托以突出基督教中的神秘主义传统而闻名。他要揭示的是宗教情感的普遍对象。为此，他提出了"神圣者"(the Holy)的概念，西方思想家大多用"神圣的"来意指一种绝对的道德属性，即"至善的"或被称为"神圣的意志"。奥托认为确有必要新造一个特殊的词来取代"神圣的"，以删除该词习惯用法中"道德的要素"和"理性的外表"。这个新词就是"神秘的"或"既敬畏又向往"(numinous)，其语义来源为拉丁文"神秘"或"神性"(numen)。就本质而言，"神圣者"或"神秘者"(the Holy or the numinous)及其引起的精神状态，是十分独特的、不可还原为其他任何东西的。因而，若对它们加以研讨，是无法定义的，唯一可行的分析方法就是借助某些相似的情感进行比较或类比，并

运用隐喻和象征来给以表述。

奥托指出，在所有强烈而真诚的宗教情感中有这样一种最深切、最基本的因素，它对信仰者具有极大的影响，能以一种近乎神魂颠倒的力量占据整个精神。各种宗教仪式那历久不衰、井然有序的庄重场面，以及萦绕于古老的宗教遗址、寺庙教堂间的特有气氛，等等，一旦进入凡此种种情形，我们都会面对某种东西，这种东西只能适当地描述为"令人战栗的神秘"。对于上述"令人战栗之神秘情感"，奥托有这样一段著名的描述：这种情感"或许有时犹如一阵和缓的潮汐连绵而来，使一种深切崇拜的宁静心情充满整个精神。它也许过后又变成了一种更稳定、更持久的心灵状态，这种状态可以说是连续不断地、令人激动地使心灵得以激励，产生共鸣，直到最后平息，心灵恢复其'世俗的'、非宗教的日常经验状态。它也许骤然间伴随着痉挛，挟带着昏厥从心灵深处爆发出来，或许还会带来强烈的刺激，叫人欣喜若狂，心醉神迷，以致出神入化。它有其野蛮的、恶魔般的形式，能沦落为一种近乎狰狞的恐怖与战栗。它有其原始的、野性的前身和早期表现形态，另一方面它又可能发展成为某种美丽、纯洁与辉煌的东西。它也许会变成为被造物的谦卑，面对某种不可表达之神秘而沉默、震颤，而哑然无语。"

"令人战栗的神秘"包括畏惧感、崇高感、活力感三种情感。在奥托看来，用来描述所谓"神秘"的最原初的一个词就是"恍惚"(stupor)。"恍惚"显然不同于"令人战栗"或"恐惧"，它是指"全然惊异"，即一种使人们感到十分诧异、哑然无语的惊奇。就其原本意思而言，所谓的"神秘"就是指一种与我们相异的"秘密"或"奥秘"，是我们所不能理解、无法说明的。所以，作为宗教情感之对象的"神秘者"，也就意味着"全然相异者"(the Wholly

Other)。

在奥托的这部《论神圣》(1917)中,施莱尔马赫的那种浪漫主义时代"远眺神明的宁静"的高贵悠远的气质、人神亲近的宗教信心,都已不复存在。第一次世界大战的现实使人的灵魂蜷缩在不可理解的"天意"的淫威和上帝的震怒之下,它是克尔凯郭尔、陀思妥也夫斯基对人类堕落的预言的应验,是威廉·布莱克的《老虎》和柯勒律治的《古舟子咏》中令人"恐惧和颤栗"的神秘主义,卡尔·巴特式的人神远隔的神学。人们现在必须吞下自己制作的、致使神秘缺席的文明苦果。

注 释

[1]赵敦华:《基督教哲学1500年》,574页,人民出版社,1994,北京。

[2]蒙田:《随笔》2卷12篇。

[3]黑格尔:《哲学史讲演录》,第4卷,34页,商务印书馆,1996,北京。

[4]转引同上,52页。

[5]同上,52—58页。

[6]弗·莫里亚克:《推荐帕斯卡尔》,《帕斯卡尔文选》1991年,三联书店,北京,20页。

[7]同上书248页。

[8]《第一哲学沉思集》,商务印书馆,1986版,第14页。

[9]同上书27页。

[10]同上书26页。

[11]爱默生:《神秘主义者斯维登堡》,《美国文库·爱默生集》上卷,三联书店,1993,北京,759页。

[12]梯利:《西方哲学史》383页。

[13]《纯粹理性批判》,英译本第629页。

[14]《艺术哲学文选》,德文版,1982,96页。

[15]《碎金集》。

[16]转引自狄尔泰:《体验与诗》,德文版,1926,350页。

[17]歌德:《诗与真》。

[18]黑格尔哲学中理性主义和神秘主义的交织,读者可参阅:赵林:《黑格尔的宗教哲学》,武汉大学出版社,1996年版。但须注意:作者受黑格尔哲学影响,将直觉神秘主义判定为"浅薄"、"粗鄙"的,并且依据亨利希·海涅在《论浪漫派》中的观点来判断浪漫主义的思想文化价值,是笔者不敢苟同的。——笔者注

[19]《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆1978,372页。

[20]《小逻辑》,商务印书馆1980,43页。

[21]《小逻辑》,80页。

[22]同上书,402页。

[23]《猜想与反驳》,上海译文出版社1986,467页。

[24]《第欧根尼》,148期,1989。

[25]同上。

[26]T.S.艾略特:《什么是基督教社会》,《基督教与文化》,四川人民出版社,1989,成都。

[27]同上。

[28]T.S.艾略特:《欧洲文化的统一》,1946。

[29]引文见〔德〕卡岑巴赫:《施莱尔马赫》,中国社会科学出版社,1990,北京。

第 10 章

诗乃生命之道：现代人文思想与诗意神秘主义

诗作为一种生命态度和文化精神，作为一种观照世界、把握世界的神秘方式，在现代面临枯竭。现代工业生产方式和都市生活方式拦腰斩断了人与宇宙的诗意联系。人作为自然之子，正在修筑与自然永恒隔绝的文化高墙，以便使自己相信，这现代囚牢就是梦想中的享乐天堂：人被赋予活动的自由，到头来只被用于疲于奔命；被赋予思想的自由，到头来只被用于忧心忡忡；语言的自由使人口是心非；物质的自由使人陷入名枷利锁……现代人类面临更尖锐的精神矛盾和更形惶惑的"终极意义"问题。现代人文思想中的诗意神秘主义，就是针对这一问题而兴起的。

现代人文思想的核心词是"生命"，爱默生的生命主义致力于开掘生命的超验意义，主张生命的完整与诗化；尼采的生命主义强调生命的沉醉，主张生命意志的张扬；柏格森的生命主义强调生命的创造冲动，主张人在无限绵延的诗意瞬间中体认诗意创造的快感。现代人文思想继承浪漫主义的传统，在唯美主义、象征主义、印象主义、现代主义等思想文化运动中，强调诗是人类生命实践的本质核心，是人类恢复本真自由的必经之路，是世

界的终极意义之所在，这种诗意神秘主义的思想将诗体认为宇宙生命和个体生命之道，诗应当成为人类基本的生活方式。许多诗人、艺术家为这一理想而献身：惠特曼、爱伦·坡、波德莱尔、玛拉美、兰波、魏尔仑、王尔德、纪德、莫奈、梵高……诗对于世界具有至高无上的本体论意义，是人类生存的必要条件，它以神秘的创造性冲动，赋予世界以生机、活力、神奇和美。

一、诗报导宇宙消息：爱默生的超验主义

"新世界的神秘主义者"拉尔夫·爱默生（1803—1882）要面对的正是生命的终极问题。他的"教义"和"药方"是让人从实务与功利中抽身，去面对大自然的神秘，追寻经验现实中的超验含义，从而获得"诗的"体验。

爱默生是由浪漫主义向现代生命哲学发展的承先启后的人物。他一方面坚执神秘主义世界观，另一方面又以一种"诗的神秘主义"代替了传统宗教。爱默生的超验主义深刻地影响了日后代表世界文化主流的美国文化，并直接促成了以惠特曼为代表的现代诗意神秘主义思想的诞生。

爱默生的神秘主义首先标举万物存在的本源和意义这一"终极神秘"："外物的种种形态无论在我们心中唤起怎样的好奇，外物也自动会神秘地显示出答案，消除我们的好奇。……让我们面对自然——这个在我们面前宁静地散发出光辉的巨大的神秘之物叩问吧！……我们有众多的理论，但这些理论还远不足以用来解释造物主'创造的神秘'。"[1]爱默生重新申明自柏拉图以来直至欧洲近代浪漫主义文化运动中"神秘主义的世界

观念"："每个自然事实都是某种精神事实的一种象征。……任何一个物理事实都是精神的结局或最终形态。有形的世界是无形世界的目的和归宿。"[2]这里，爱默生将柏拉图主义的"有形世界最终归向无形世界"的富宗教意味的思想改造为"无形世界向有形世界（即人文世界）回归"的富人本意味的思想。尽管侧重点不同，但爱默生仍坚持了《圣经》的神秘主义信念："所见的是暂时的，所不见的是永远的。"[3]

爱默生的超验主义是一种美学神秘主义，美作为经验现实被赋予了超验的本体论地位，她既是洞悉宇宙奥秘的最佳途径，又是创造意义世界的基本前提，更是整个宇宙的缔造者："世界不是涂抹和装饰成的，它一开始就是美的。并不是上帝创造了美的事物，而是美本身才是宇宙的创造者。"[4]"每件艺术作品都是把一束光投射到人类的神秘之上……为何灵魂需要美？这是不可问也不可答的……"[5]

美不是世界的附属特征，而是世界的根本构造，世界的本质。在人类心灵的视野内，万物之所以不是支离破碎地堆积在一起，而是按照一个更高的原则结合成一个整体，就是因为这个最高的原则便是美。美是整个宇宙生命诗意运行的唯一支撑点。故此亚里士多德说："诗比历史更真实。"因为历史只是已发生的事件的总结，而诗却使一切已发生和未发生的事件从偶然性上升到必然性的价值之域。诗赋予万物以价值。在诗之中，世界第一次向一切生命体作"合他们心意"（合目的性）的涌现。在诗之中，万物的存在摆脱了短暂性，一跃进入了"永恒"。

科学为我们揭示了一个冷冰冰的物质世界。诗却为我们编织了一个温暖的、美丽的生命世界。"宇宙是灵魂的配偶。"[6]终日为名利奔波的人是无缘洞见宇宙和她神秘的美的。"与神

赋予的生命的疏离才导致了事物的丑陋。"[7]而与生命结合的最佳途径绝非金钱、权力，而是诗。

爱默生认为，诗性直觉是观照宇宙的神秘和美的唯一方式："……那未曾打破的沉默没有给人哪怕是一个字眼来解释她的神秘。你不能不尊奉这世界的完美，正是在这完美中，我们的感觉开始说话。……这样他就被高于他自身的某种东西所引导。他意识到：他的存在是没有止境的。"这种"宗教情感"使世界彻底神秘化和审美化："宇宙是由于它而不是由于科学和权力而变得安稳可居的。……庙宇的门日夜向人敞开，真理从未停止发布它的神谕。有一种坚实的条件保证了这一点，即直觉。人不可能凭别的方式领承这神谕。……被世界深深迷住的人就成为这个世界的祭师，换言之，成为这个世界的诗人。"[8]

将诗人的"神性"推至世界文化的顶峰是爱默生哲学的突出特点。他强调诗人不同于常人的独特品质："他是鹤立于庸人中的完人"，因为他传达了自然和人心中"隐秘的真理"："没有人不从太阳、星星、大地、流水中得到一种功利之外的、纯精神的享受。大自然静静地等待某个时刻赐予人一种特殊的恩惠。但是我们身上某些障碍性的力量和过分的冷漠阻碍着恩惠的降临。自然在我们心中留下的印痕太淡薄了，无法使我们成为艺术家。……而诗人就是这样的人。所有的力量在他身上达致平衡，他的思考、言词如行云流水，他看见并把握住了别人只是梦见过的东西，他跨越所有经验的疆界，他是众人的代表，因为他具有超人的力量来领受自然的宝训并传达给众人。"[9]

爱默生将诗人置于人类事务的中心："天地之间有三个孩子，在同一时间出生的三个孩子。……我们称他们为知者、行者、言者。……诗人就是言者，命名者，他代表美。他是一个盟

主，处于中心的位置。”爱默生在以下的警句中达到了他神秘主义思想的最高峰：“诗是先于时间而写就的。……诗人的标志在于：他宣示的是从未经人语的。他是真正的而且是唯一的博士。只有他知道这个世界并讲述这个世界，他发布独家新闻，因为他描述的场面是他亲眼目睹，而且他是唯一的目击者。”[10]

可以想见，爱默生心目中的“诗人”是“创造者”的别名。诗人命名万物，用言语创造了世界，他将单个的物理事实联结为一个无限的、美的整体，这样，在沉重的物理现实重压下的人类经过“诗的点触”便被送入一个超越了物理现实和时空局限的无限世界，故此诗超越了时间，它先于时间而写就，在诗的超验现实中，丑恶和衰朽不复存在，生命和美绵绵不息。正是在这个意义上，现代诗学的基本信念初露端倪：诗赋予人类一个事实世界之上的价值世界和意义世界。

爱默生写道：“我们好像被一支魔杖点触，像孩子一样情不自禁地跳舞，四处奔跑。我们从地下室和山洞里走到了光天化日之下。人获得了全新的感觉，在他们的世界里建立了另一个世界，或者说，为各色各样的世界建立了一个最后的归宿。”[11]这“万象俱开”的灵魂更醒与苏生，是诗将人和一切存在的有限性向无限性拓展的审美结果：

> ……他们争论的时候我沉默着，沐浴一番且欣赏自己。
> 欢迎我的每个器官、每个属性，也欢迎任何热情、洁净的人体，
> 没有一寸、没有一粒卑下污浊，没有一寸比其余部分更陌生……

我赞赏食欲和色欲，

视觉、听觉、感觉都是神奇的，我的每一部分及附属于
　我的一切也都是奇迹。

我里外都是神圣的，我所触的一切也都是神圣的东西。

这两个腋窝的芳香远胜祈祷

这头颅远胜教堂、圣经及一切信条。

假如我对事物的崇拜也有高低之分，那我最崇拜的就
　是我自己横陈的身体，或它的任何一部分，

你是我半透明的模型！

你是我荫蔽着的棚架和休息处！

你是坚固的男性的犁头！

凡有助于我耕种栽培的，一切也全赖你！

……

你是那用柔软的下体抚摸着我的和风！

你是那宽阔的田野，活着的橡树枝，我曲折小道上的游
　荡者！

你是一切我所握过的手，我所吻过的脸，我所接触到的
　生物！

我溺爱我自己，世上有我存在，一切甘美如饴。

……

（惠特曼：《自我之歌》）

真正的诗人在现代社会中是残存的“文化奇迹”：他身上保

留着人类远古的心灵记忆、久经失落的宇宙神秘感、诗意的生命激情、对存在意义持久而热烈的关切。诗人以生机勃勃的诗句对抗死气沉沉的现实，他的基本方式是：赋予一切有限物以无限的意义、无穷的生命、无尽的美感。一切存在，无论在常人眼里，多么微不足道，但在诗中，却都披上了神奇的彩衣，焕发出无限的光彩。故此诗不同于散文之处即在于：它不仅仅执著于有限物，它总是从有限物上奋力超升，进入无限之境；与此同时，它从无限的视界上反观有限物，于是发现了超越前未曾注意的有限物存在的无穷"秘义"：一切有限物都是"无限"的象征。

爱默生写道："我们本身就是象征并且栖居于象征之中。工匠、工具、词语、事物、生与死……都是象征。"而万物的创造者对这些象征究竟"象征着"什么缄口不言："灵魂永不能触及它的对象。一个我们无法航行其上的海洋用无声的波浪在我们与我们所关注并和我们保持联系的事物之间激荡着。……自然从不赋予我们直接触及它的能力。"[12]人、事物、词语、诗，全是宇宙无限存在的有限象征，是有限与无限的矛盾统一体：人之生死、物之明灭、词之真伪、诗之虚实……全不能在有限—无限之两极中的任何一极单独获得解释，那样只能得出实用主义或宗教神学的错误结论。而诗存在的终极意义就在于：打通有限与无限，使人类不执迷于它们当中的任何一个，而是把它们看作是彼此的象征，这样，有限世界本文化(诗化)了，无限世界也亲近化(人化)了。而人，作为无限时空中的有限的一极，他把握那"难以触及"的无限自然的诗化方式，便是诗意的、神秘的象征主义，即以"有限之象"征兆那"无限之意"(世界本文)。

世界本文和诗歌本文的同质对构关系表现在：二者都使用象征，即以"有形之象"征兆那"无形之虚"，以"有声之音"去表征

那"无声之沉默"，二者作为隐喻，都将喻体呈显出来，而把喻指悄悄隐去：世界存在的意义和诗歌文本的含义都是神秘的；此二者相互指涉，互为因果，处于相互引逗生发、互动互进的关系之中——每一次生命经验的扩展都深化了对世界本文的解读，同时也更新了对诗歌本文的欣赏角度。爱默生写道："事物的轨迹默然无语。……诗人是其沉默本性的升华形式。从诗人的角度来说，命名就是自己沉浸在通过'形式'表现出来的神圣气氛里，并与之息息相通。"[13]诗就是与神秘相沟通并对之加以命名。诗是生命的圣化：它从经验生命出发，将不可臆测的宇宙超验性（即宇宙深度和宇宙诗性）赋予生命，从而使生命由生物性向天命性升华。"生命"一词的本源含义是"生长的天命"，即生物体被赋予崇高神圣的使命：充实完善自身，以自身的美加入到伟大神秘的宇宙诗篇中去。

"对我们来说，一天的时光就意味着完全彻底的幸福。"[14]爱默生以这样深刻的警句划清了现代神秘主义与古代神秘主义的界线：总的说来，古代的神秘主义是宗教性的，它以人的现世生存的无价值性来凸显、论证冥冥中一个超然存在的终极价值性，从而号召人们出世以待来生；现代神秘主义是一种人本主义、生命主义，它主张生命的价值就来源于自身，神秘的存在只是由于人的天然局限和诗性本能即人天然地能将进入人的生活世界的偶然事件联成一个"必然性的"整体，并且因为推究不出这个"整体"的意义何在便将之命名为"神秘的"、"神性的"。神秘的恰恰不是上帝，因为它一目了然，被信徒所趋奉。神秘的是生命本身。现代神秘主义作为一种诗性神秘主义，主张人以诗意的生活方式来对应宇宙从不言说自身的"神秘诗意习惯"："使我们每时每刻都感到充实——这就是幸福。使自己没有时间去

后悔,也没有时间来沾沾自喜。我们就生活在世界的表面,生活的真正艺术就是好好在这表面滑行。……完成每个瞬间,从路上走的每一步中发现整个旅途的目的地,尽可能多地使自己的生命处于良好状态,做到了这点,你就是一个有智慧的人。"

爱默生标举的是一种诗性的生活智慧:"我们必须搭起立足于现在的帐篷……你要懂得,你的生活本是一种飘泊,是为了只度过一晚而草草搭建的帐篷。"正如同阅读或创作一个诗歌本文,你不可能预先知道涌人你心灵视野的下一行诗句是什么,你也不可能确切了解通篇所指何事,所言何物。你只能以自己的生命体验(包括它内含的对不可预知事物的不安)去欣赏、体会本文之中那莫测高深的、不可名状的一切。同样,人的存在也应不沉湎于过去、不奢望于未来,而是活在现在,尽可能地穷尽生命的每个诗意瞬间:"我窗下的玫瑰无暇顾及从前生长在此或比她更好的玫瑰,她们只为自己不容替代的本质而存在,她们在今天与上帝同在。对她们来说,时间是不存在的,存在的只是她们自己。……在全然开放的玫瑰上不存在多余的东西……她的自然被成全了,而她也在每时每刻以同样的方式成全着自然。……只要人不与自然同在,超乎时间之上而生活在当下此刻,他就不能变得幸福和强大。……"[15]

世界如诗,它的构造和诗一样由不可思议、不可理喻、不可名状的要素(真伪、善恶、是非、恒变、有无、生死……)构成,它的终极目的是神秘的:"宇宙是被潜伏着的同一团火所温暖的。生命的奇迹将不会得到解释,它仍然作为奇迹而存在……不可言说的原因拒绝被命名。我们的生命……像孟子所说……作为一种浩然之气的暗示而存在……"东方古老的"气"的思想在爱默生那里达成了神秘主义的共鸣。

爱默生意识到,妨碍人与世界"完全融合"(即彻底领会存在的意义、感受宇宙生命律动)的正是人的"主体性"过强:"人与世界的紧密结合是不可能的,因为主体与客体是不平等的。主体是神性的接收者。在主客对比中,主体一定感受到了那被神秘能力凸现了的上帝的存在。"[16]主体自命的"神性"和自我中心观是人与世界平等对话和诗意契合的最大障碍。人出于对自身的迷恋才杜撰出了"上帝"。而宗教的诗化绝非放弃这个世界,而是更诗意地拥有这个世界:"祈祷是立于最高的视点对生命事实的沉思。"[17]

爱默生的诗学充满了对语言的自觉:"在语言的襁褓期,语言就是诗……人的堕落始于他语言的堕落。当个性的淳朴和理想的主宰性被次一等的欲望——致富、追求快感、权力、赞许的洪流冲垮时,真理被油滑和谬误所取代,人作为自然意志的翻译者的能力丧失了;人不再能创造出新的想像,旧有的词语被滥用于指代与它们格格不入的事物……在一定时间内,骗子大行其道,词语失去了激活人的理解力和情感的一切力量。"而之所以会出现这种"堕落",是因为语言的本性造成的:"语言是本不固定的心灵固定的表达手段,它不可能涵盖心灵真正的广度。它们破坏心灵、草菅心灵、扫荡着心灵。"[18]因此,诗便担负起吐故纳新、解放人类心灵的天命:"现有的语言已成为思想的坟墓……诗的化石……而天才的任务就是清洗事物的腐朽与污垢。""我们冠以'神圣'的历史充分证明:诗人的诞生是编年史中最重大的事件。人在拥有真理之前总是等待一个兄弟把他引向真理……当我读到一首诗并相信它是神来之笔时,我体验的欢乐是多么巨大!……这一天比我的生日更值得珍视:生日只使我成为一个动物,而此刻我被请入世界真实面目的殿堂中……"[19]

他因此号召人们实践一种以诗性直觉去贴近生命的“神秘真理”，不依靠任何现有观念、世所公认的准则、前人事例和经验去行动的生活方式：“如果我们生活得真实，我们也就能看到真实。……现在关于这个(终极)主题的最高真理尚未被言明。或许它本来是不可言明的；我们所说的一切都只是对直觉的极其模糊的记忆。那种用来最贴近地说出真理的思想就是直觉。……使你真正拥有生命的力量不是任何已知的、或世所公认的方式所能产生的。你将不会听见任何名字；道路、思想、善将是全新的。它与事例和经验无缘。……这个本体性的存在就隐藏在生命现况的每一表面状态下，隐藏在被称为生死的东西下。”

所有伟大的诗歌都是一种生命实践的集结。它们超出了自身，指向万物那神秘的终局，一切生命存在的温柔天命。在此天命中，一切对立两极都不可思议地相互指涉，合成为一幅圆形的宇宙图景：阴和阳、生和死、短暂和恒久、存在和虚无……

> 大海给我回答
> 不匆忙，也不迟延
> 整夜向我低语，并且很分明地在黎明之前
> 低声说出这美妙的‘死’字，
> 说了又说，死，死，死，死，
> 音调优美不像那支歌鸟，也不像我这激动的孩子的心
> 只是悄悄地逼近我，在我脚下发出沙沙的响声，
> 再从那里一步步爬到我耳边，并温柔地浴遍我全身：
> 死，死，死，死。
>
> （惠特曼：《从永久摆荡的摇篮里》）

"死"是无限的象征。托妮·莫里森在1993年接受诺贝尔文学奖的颁奖式上说:"我们都是要死的。或许这就是我们生存的意义。"死的神秘不仅辉耀了生的美丽,并且为诗将一切有限现实转化为无限现实准备了超验前提。"死",从来就不是事物的终局,而是世界的重新起步,是人与自然所分享的"奇特天命"[20],是宇宙生生不息的活力的象征,是让人敬畏生命、热爱生命的神秘诗篇。还有比以"生"说"死"、以"死"说"生"更奇特、也更恰当的吗?大自然之设立生、死,本身不就是最奇妙、最神秘的诗篇吗?

诗是天命之花,宇宙之道。它有效地排除了世界的荒诞性,使世界以若有若无、飘忽不定的意义和似隐似现、不断生成的美重新编织起来,它以解释的无限开放性和柔韧性,使生命从各种意识形态的重压下解放出来,以应和那发自生命本性的诗意呼吸。宇宙正是在诗的意义上被重新组织起来,向人显现为一个可忍受的、可栖息的、可把握的、可想像和可超越的世界。同时在这显现过程中,一切种族和文化的奇妙天命都被预先启示出来了。

二、生命的狂欢庆典:尼采的神秘主义

在上一世纪的欧洲,一位伟大的天才敏感地觉察到一丝新的气息正在撩乱为资本主义的欣欣向荣而欣喜若狂的时代气氛。他写道:"我讲的是最近二百年的历史。我描述那正在来临、且不复能避免的事情:虚无主义的到来。……这一前景已经在用成百种征兆说话,这一命运正到处被预示;所有的耳朵都已

耸起来倾听这未来的音乐。”他以先知般的预见力预言道：“虚无主义将统治未来两个世纪。”他就是现代哲学诗学的第一人——弗里德里希·尼采(1844—1900)。

现代思想史是以尼采的一声呐喊“上帝死了！”开始的。每个人都在思考：既然上帝已死，活着的意义在哪里呢？尼采以诗人的锐敏和果敢、哲人的锐利和深刻挺身站在“终极意义的空无”这个最根本的问题面前：“如果我们知道人类终将一去不返，就会发现，人类的一切努力都是毫无意义的。”[21]“感到自己作为人类(不仅仅作为个体)终将被挥霍掉，就像大自然的花朵一样被挥霍掉，这是种摧毁了一切的感觉。”[22]

虚无之感不仅贯穿在对人的终极现实(生死问题)的毫无把握，也贯穿在对人的经验现实(个人遭际与时代前途)的毫无把握之中。(任何大变革的时代，这两类问题都交缠在一起并形成悲剧性冲突。)一度被奉为“神明”的科学理性(非柏拉图意味上的形而上学理性)在整合瞬息万变的经验现实时日益显得力不从心，对终极现实的概括更无能为力。科学自身的发展首先动摇了人们对科学的基本信心：地心说被日心说代替，日心说被宇宙多中心说代替，还有宇宙无中心说、黑洞说、宇宙大爆炸说……今日信以为真的“真理”有可能一夜之间就变成谬误：还有什么值得信赖？“科学的发展愈来愈把已知的东西消解在未知的东西中——而它追求的恰好是相反的情形……总之，科学正在凸显一种绝对的无知，一种感觉：根本不会有认识，只有一种梦想认识的奢望……”[23]

随着理性的自我迷信的破灭，统合经验现实和超验现实的“世界图景”一下子变得支离破碎、残缺不全，甚至陷于枯竭。人的心灵成为一片空白，人不再有可与倾谈者，人落入彻底的孤

独。"虔信者不存在孤独。我们无神论者首先做出了这个发明。"[24]值此关键时刻，尼采无畏的勇气首先显示出来——他拒绝再次回到上帝那里，而是义无反顾地发出忠告："既然人已无所依靠，那就依靠自己、依靠自己的生命意志(强力意志)！"现代诗学的第一幕——浪漫主义文化运动便拉开了帷幕。

尼采区分了两种虚无主义：消极的形而上学虚无主义和积极的反形而上学虚无主义。前者即传统形而上学，它使形而下的生命"虚无化"以追求超越生命的形而上的"理念"、"上帝"、"本体"、"道德"等。形而上学的出现是因为人在自然界是一个较弱的物种，他天然地害怕欲望、激情、非理性、偶然、变化、流逝、暂时性、一切生成之物，因此寻求一个"不变的世界"，并且把现实世界不具备的品质——善、完美、统一、不变、自由赋予一个虚假的世界。形而上学是人由于胆怯而对自己生命的阉割。与之相反，积极彻底的虚无主义"以怀疑一切迄今为止人所信仰的真理为起点"。它使人"置身于生存整个奇特的不可靠性和多义性之中"而不畏惧："积极的虚无主义表明创造力、意志力的增长，以致它不再需要总体的解说和意义的置入了。""一个人多大程度上忍受住一个无意义世界的生活，这是意志力的一个尺度。"[25]尼采的这个思想在萨特、卡缪的忍受荒诞的存在主义哲学中获得了回响。

尼采摧毁形而上学旨在说明：一切关于世界和人生的解释都不是真理，而是生命个体的道德信念，是无实在与之相对应的价值设置。他石破天惊地宣布："不存在真理。……事物的价值无非是价值设立者自我力量的标记。"[26]因此一切"世界解释"不是在真理面前平等，而是在"不存在真理"这一点上平等。他的口号是："一切皆虚妄！一切皆允许！"[27]

这样，世界的道德意义被消解后，世界的唯一意义便是审美意义。这实际上是恢复了生命作为世界本体的最高价值，一切道德、真理只是维护生命的权宜之计。高扬生命的强壮和美丽，以审美世界观代替道德世界观、以艺术形而上学代替哲学形而上学，现代哲学诗学从尼采开始向柏拉图之前的希腊酒神世界复归。

尼采摧毁形而上学的工作是从分析逻辑的本源开始的。他从同一律和因果律入手分析逻辑的非逻辑本源："逻辑一开始被看作化难为易，被看作表达手段，而不是被看作真理……"[28]"在理性、逻辑、范畴的形成中，需要起着决定性作用：不是认识的需要，而是归纳、图解的需要，为了彼此传达，为了计算……"[29]同一律 A＝A 是对万物的简化处理和主观削平，根本就不存在凝固静止、自我同一的 A。事物处于绝对的生成流变之中，一个生成着的世界严格说来是不可能被逻辑认识的。巴门尼德说："人不思考不存在之物。"尼采针锋相对地指出："可被思考之物必是一虚构。""谬误是思维的前提。在被'思考'之前，必已先被'创作'……""如果思维不是首先替自己把世界这样改造为'物'即'自我同一'的东西，就决不会有所谓认识。是思维能力首先造成了不真。"[30]人孜孜于把事物削齐拉平，置同一律于事物之中，然后才在事物中发现了它。尼采称同一律为人的"畜群本能"[31]。

逻辑上的因果关系来自语法上的主谓结构。其发生是因为"我们除了用意图来解释一个事件外，无能以其他方式来解释一个事件。""所谓因果性本能不过是对于陌生之物的恐惧心，是在其中发现某种熟悉之物的企图。"[32]

对逻辑的迷信与语言的发生有关。"语言就其起源来说属

于心理最退化的时期……概念和词是我们从人类头脑蒙昧、不求甚解的时代继承下来的遗产。"[33]词是事物的任意隐喻："词是神经刺激的摹本。""当我们谈论树、颜色、雪、花时，我们相信自己知道了事物本身的一点东西，但除了事物的隐喻——它们与真正的实质全然不相符合——之外，我们一无所有。"[34]语言符号的真正"所指"是神经刺激，而非事物本身。"语言无关乎物，仅表示物对人的关系。""安全的需要、迅速领悟信号和声音之缘由的需要，缩写手段的需要"产生了语言。但人的愚昧在于把符号世界与现实世界相混淆，把象征等同于现实，遂铸成世代迷信。

语言总在改写现实，以旧纳新："内在经验只有在找到了一种个体所理解的语言之后，即在一种状态被翻译成个体所熟悉的状态之后，才会进入我们的意识。所谓'理解'不过指：能够把某种新东西纳入某种旧的、熟悉的东西的语言中。"[35]"我们总是在篡改事件。"

尼采深刻地指出人类生命体验中那超越语言的本性：

"名称像衣服加于事物。"而"我们真正的体验全然不是饶舌的。它们尽管愿意，也不能够传达自己。因为它们缺乏语词。当我们把某种体验形诸语词时，我们已经失落这种体验了。"[36]

语言之所以缺乏表达外部世界和内心世界之底蕴的能力，就在于它消灭事件与体验的个别性，制造虚假的同一。语法是"民众的形而上学"，"正是字面的统一包含了庸众的偏见，一切时代的哲学家都极不审慎，受此偏见支配。"[37]

语言是神经刺激的隐喻，它的实用性功能，在于自我传达和彼此通报生命冲动、协调人与世界、人与人关系的作用。但随着

文明的发展，一方面词与神经刺激的联系愈来愈弱，变为抽象概念、符号；另一方面语言中蕴含的逻辑愈来愈发达并支配语言。语言与生命冲动、情绪、感觉日趋隔膜。这是“语言的堕落”。(原始人说：“我爱，我恨，我怕，我痛苦……”现代人马上追问：“你爱什么？……你为何痛苦？”)

“在现代一切文明民族中，语言到处都生病了，而且在整个人性发展中留下了可怕疾病的痕迹……现在它再也不能独立做到这一点：使受需求支配的人彼此通报最简单的生命冲动。人在其需求中再也不能靠语言来自我介绍、自我传达。”与此同时，语言“到处成为一种自为的暴力，它伸出鬼臂搂住人们，把他们推向他们本不想去的地方”。人成为词的奴隶；独断专行的词、空洞无谓的概念缠住了人们，强迫他们在毫无情感一致的情况下勉强达成语言和行动上的一致。[38]

文明语言的最大疾患在于它的极端逻辑化，即虚假同一的强化。当然语言本身就是对事物一定程度的归纳(削齐拉平)，故此语言对事物内在丰富性的遮蔽是不可能彻底破除的。但语言有一个前概念发展阶段：“那时语言还不是用概念来思考，那时语言本身还是诗、形象和情感。”因此，首要的任务是回复原始诗状态，复苏被文明扭曲了的“感觉”，使词语重新传达人类的生命情调；打破意识形态对语言的逻辑强制，恢复语言的诗性——朦胧性、晦涩、神秘性和多义性、歧异性以及无限能产性，进而学会“在孤独中与万物交感……一切生成都想从我学习言谈”。[39]这个代万物倾诉的“我”就是处于诗意生存状态中的人。

语言的僵化实际上是存在的僵化。海德格尔评论说：“现实语言的生命在于多义性。活生生的、游移不定的词转化为单义的、机械僵硬的符号系列，乃是语言的死亡，此在的冻结与荒

羌。"[40]

认识活动作为人类理性活动借以展开其推理程序的起点与归宿，其生物学的本源仍是"非理性的"生命冲动："所谓认识冲动应当追溯到占有冲动和征服冲动，跟随这些冲动之后，感官、记忆、本能等才得以发展。"认识的作用是营造一个使"现象尽可能快地被简化、被弄得称手了的世界……"[41]我们的认识器官"不是用来认识，而是用来强占事物。"[42]

因此，"一切感官知觉都彻底渗透着价值判断（有用或有害——从而接受或拒绝）"。[43]人的知性能力"是生存条件的产物，如果我们不是必须有它，我们就不会有它"。[44]"哲学家在其本能不可抗拒的作用下命定要冲向那对于他们是'真理'的东西。"[45]"绝大部分有意识的思想，包括哲学活动，全属本能活动……它们受隐秘的本能支配，不得不走上一定的轨道。"[46]"不是认识，而是图解——使混乱呈现规则和形式到这一程度，恰足以满足我们的实践需要。"[47]"我们身上有一种从事整理、简化、伪造、人为分离的力量。"[48]"科学就是运用假说来清除全盘的混乱——因而源于本能对混乱的反感。"[49]

不仅人对外在世界的认识是主观性的，人在认识自身时，"在观察我的自我时，同样的反感支配了我：我也想运用一个图式表现内心世界，摆脱直觉的混乱。道德就是这种简化：它作为已知的、熟悉的东西给人教诲。"[50]

认识的有限性正是美这种价值判断产生的大前提："归根到底，人把自己映照在事物中，把一切反映他形象的事物认作美的：美的判断是他的族类虚荣心……人把世界人化了，仅此而已。"[51]"人是最爱幻想的动物，自以为他的一切属性都如此重要，仿佛世界的门轴插于其中似的。""这始终是人的夸张的幼稚

病：把自己设立为物的意义和价值尺度。"[52]"倘若人们无须永远听取那一切夸张中的夸张，那个词：世界、世界，世界；那么，每个人应该诚实地仅仅谈论人，人，人！"[53]

人把握世界的最本真的方式，是"诗性的"而非"逻辑的"，尼采称为"透视主义"。其基本公式是：认识＝透视＝解释＝评价＝置人意义＝自我安顿。这实际上是对事物的一种"诗意直观"，人从自我出发塑造存在，在自己的主观视界内构筑一个符合自己心意的"世界"："世界的价值存在于我们的解释之中；迄今为止的解释都是透视的评价，我们藉之而在生命中，即在求强力、求生长的意志中自我保存……"[54]

针对实证主义的"事实崇拜"，尼采说："不，恰好没有事实，只有释义。"[55]这里，尼采的思想开始出现神秘色彩：他认为，无论外部世界还是人的内部世界，真正的"本文"是难以触及的。人局限于自己的目光之内，这无数交织在一起的目光（解释）组成一个"外观世界"，足以阻挡任何企图穿透这个"解释织体"（外观世界）的目光，使之进抵"内核世界"（本文）的妄想失败："人最终在事物中找出的东西，无非是他自己塞入其中的东西：——找出，就叫科学；塞人，就叫艺术、宗教、爱、骄傲。"[56]因此他坚执"世界的无限可解释性"，其用意是高扬人的生命意志："解释本身作为强力意志的一种形式，为作为一种情绪冲动的生存所固有。"

尼采区分了两类外观世界：一是现象世界（逻辑化世界），包括理性、逻辑、科学等；一是谎言世界（审美化世界），包括感性、美、艺术等。二者同为生命的必要条件：前者便于估算、整理、使用，后者消除世界的无意义性，使人保持对生命的信心。尼采特别强调审美外观的重要，认为逻辑外观是由审美外观派生的：逻

辑是简捷实用的美学(就其忽略真实,保护、促进生命的泛化意义而言)。

尼采的神秘主义首先表现在他基本的世界观:世界是一个无限生成的世界。"一个生成着的世界严格说来是不可把握和认识的。""认识和生成互相排斥。"[57]"我们整个所谓意识是对一个未被意识到的、也许不可能被意识到、但被感觉到的本文的一种或多或少是幻想的解释。"[58]"一个人必须在生命之外有一个立足点,用不同的方式去了解生命,才能真正触及生命的价值问题。有足够的理由表明,这个问题是我们不可企及的问题。"[59]

其次,尼采的神秘主义表现在他对作为世界本质的生命意志的特性、展开过程和最后归宿的看法:"意欲拥有并且更多地拥有,生长,一言以蔽之——这就是生命本身。"[60]生命作为求自存、求发展、求扩张的意志,其本源和目的是神秘莫测的;其展开过程是非逻辑所能把握、非道德所能评价、非人力所能操纵的神秘过程;其最后归宿(死亡、再生)更非人的理解力所能想像和接受。

正是在这里,这个否定传统形而上学和宗教神秘主义最坚决的思想家却达到了对万物生成流变的归宿问题最神秘的"解释":"万物皆重现:这星星、这蜘蛛,你此刻的思想,连同你这'万物皆重现'的想法。"[61]这著名的"永恒轮回"说与尼采的全部哲学相抵触,是一个诗人身不由主地为"生成"寻找一个支撑点(永恒流变中的虚假归宿)的形而上本能和神秘冲动:"……一切都太有价值了,不该这样昙花一现;我为每件事物寻求一种永恒性:人们可以把最珍贵的油膏和酒倒入大海——我的安慰是,存在过的东西都是永恒的——大海又重新把它们冲卷上来。"[62]

这样，尼采的神秘主义，从哲学批判出发，最终来到了诗意神秘主义将有限物开向永恒存在、代代重现的无限审美之境，他的“永恒轮回”说实际上是有限存在的人，凭借天然的想像力和过剩的生命欲，内心深处必然渴望无限和永恒的形而上冲动的心理表现和文化证明。

尼采的神秘主义是清除了形而上学和道德评价的“生命神秘主义”（美学神秘主义），它赋予“生命意志”（诗化创造力）以终极本体论地位，对生命的感性把握和诗意直观更成为“真理性”透视，其最终目标是恢复希腊酒神庆典和奥尔菲神秘教祭祀仪式中对生命神秘的崇拜、诗化信仰和感性狂欢：“希腊人用秘仪担保什么？永恒的生命，生命的永恒回归；被允诺和贡献于过去中的未来；超越乎死亡和变化之上的胜利的生命肯定；真正的生命，即通过生殖、通过性的神秘而延续的总体生命。”[63]

尼采以改变人的现状为自己哲学的最高使命。他认为叔本华因个体生命的毁灭而否定整个生命是一叶障目，生命意志创造个体生命又毁灭个体生命，表明了自然界本身生命力的强大，个体生命的毁灭是生命意志肯定自身的一种形式，悲剧快感的秘密就在于以个体的毁灭肯定了生命整体的力量。[64]他主张正视人生的悲剧性，并以强力意志去战胜它。

尼采比较了印度的出世人生观、罗马的玩世人生观和希腊的艺术化人生观，指出：出世和玩世是生命的自暴自弃，艺术才是生命的自救。日神阿波罗以美丽的外观给万物披上一层超现实的梦幻的光辉，人在梦中情知是梦也鼓励自己做下去，因为真理并不是最高的价值标准，我们不能靠真理生活，人类求外观的意志比求实在的意志更形而上：艺术的眼光使人生充满希望和光芒。[65]而酒神精神则更形而上，它以沉醉、狂乱、越轨、自虐

自毁的悲剧方式，使个体进入神秘的自弃状态，从而获得与宇宙本体融合为一的极限体验。它要求超越个人眼界，立足宇宙大生命，甘愿品尝痛苦、自受毁灭，以博取更深沉更广大的欢乐。因为"不管现象如何变化，事物基础中的生命仍是坚不可摧和充满欢乐的"。"这样一个解放了的精神带着快乐而信赖的宿命论置身于万物之中，置身于一个信仰：唯有个体被抛弃，在全之中万物得到解脱和肯定……""肯定生命，哪怕是在它最异样最艰难的问题上；生命意志在其最高类型的牺牲中，为自身的不可穷尽而欢欣鼓舞——我称这为酒神精神。"[66]酒神精神让人在惨淡的人生面前做一个强者、一个意志坚强的人，一个超人。他赞美肉体活力的横溢、生命力的高涨、只想给予不思回报的力的过剩，将生命的本质揭示为"强力意志"，即生命追求释放自己的力量、力求扩大自身、超越自身的旺盛的生命力。世界不是自我保存的消极生命的堆积，而是奔腾泛滥的力的海洋，它在永恒的变化和创造中肯定自己，祝福自己是永远必定回来的东西，是永远不知满足和疲倦的迁化。生命的意义不在于活得长久，而在于活得伟大，活得高贵，活得有气魄。"最优良的都属于我和我们自己；不给我们，我们就去夺取：——夺取最优良的食物，最澄清的苍天，最刚强的思想，最美丽的女人！"[67]"从生存获得最大成果和最大享受的秘密是：生活在险境中！在维苏威火山旁建筑你们的城市！让你们的船只驰向未经探测的海洋！在同旗鼓相当的对手以及你们自己的战争中生活！""笑一切悲剧！"[68]

尼采指出，人与世界的关系不是认识关系而是价值关系。而价值的尺度是强力意志。因此一切创造者都是坚强而不仁的。他认为"主人道德"是健全的生命本能、充沛的强力意志、特立独行的自我、蓬勃的创新精神、真诚不欺自强不息的人生态

度。而"奴隶的道德"则是虚伪、懦弱、守旧、贪婪。超人高于荣辱之上，为了自己珍视的事物，敢于和全世界对抗；"末人"则自甘庸鄙，怀抱着渺小的幸福，像苍蝇围在向阳的玻璃上嗡嗡叫。"你们亲身体验过历史吗？体验过颤栗、地震、长远的悲痛、闪电似的快乐吗？你们曾同大大小小的傻子一起傻透了吗？你们真的负担过善人的大梦深忧、极恶人的苦乐吗？有之，则可与我谈道德，否则就不必了！"[69]

尼采对自己神秘的永恒轮回说异常重视，称之为"最深刻的思想"、"沉思的顶峰"。《朝霞》、《快乐的科学》、《查拉斯图拉如是说》均有明确表述。"人生便是你目前所过、或往昔所过的生活，将来仍将不断重演，绝无新鲜之处。然而，每一样痛苦、欢乐、念头、叹息，以及生活中大大小小无法言传的事情都会再度重现，而所有的结局也都一样——同样的月夜、枯树和蜘蛛，同样的这个时刻以及我。那存在的永恒之沙漏将不断地反复转动，而你在沙漏的眼中不过是一粒灰尘罢了！"[70]"我看到一个无边的悲哀降到人间。最好的人物已倦于自己的工作。一个学说流行着，一个信仰陪伴着它：'一切是空，一切相同，一切完了！'每个丘陵都回应着：'一切是空，一切相同，一切完了！'"[71]"万物方来，万物方去；存在之轮，永远循环。万物方生，万物方死；存在之时间，永远运行。万物消灭了，万物又新生；存在之自身永远建造同样的存在的屋宇。万物分离又相合，存在之循环对于自己永远真实。存在念念相生；围绕此之轨道，永远回环彼之星球。任何一点都是宇宙的中心。永恒的路是螺旋形的。""在一刹那间我化为乌有。灵魂与肉体同样速朽。但是我所缠绕的因果之纽带循环着，——它将再造我，我自己属于永久循环之因果律。我与这太阳、这大地、这鹰、这蛇，重新再

来……"[72]

永恒轮回说源于赫拉克利特，尼采试图以轮回之环将人与永恒结合在一起。他赞赏"命运之爱"，声称"总有一天我会如愿以偿。那将是很远的一天，我不能亲眼看到了。那时候，人们会打开我的书，我会有读者。我应该为他们写作。"[73]

尼采的永恒轮回说是"永生轮回说"，他那横扫一切的陈述，直抵人类命运感的核心：万物之神圣，大地之奇美，难道必须通过轮回才能欣赏吗？爱它们不是比占有享用它们更持久吗？尼采曾有一句极透彻的格言："凡需证明的东西都是无关紧要的东西。"[74]的确，生命无需证明，依然存在；诗歌无法释义，依旧完美；宇宙不可探究，依旧永葆清新。能证明的东西总是有限的。"此中有真义，欲辩已忘言。"（陶潜）只有破此局限，人类才有可能进入清新的生命境界："行到水穷处，坐看云起时。"（王维）溯本究源，必到水穷之处；安坐河岸，白云自起自散，河水自涨自落，人恰在此刻体验到了那万古不朽的宇宙神秘律动，从而自身融入大化之中，与天地同其始终。

三、纯粹绵延与永恒创造之诗：柏格森的直觉主义

如果说爱默生的诗化目标是生命的圣化，尼采的诗化目标是生命的强力化，而柏格森（1859—1941）则将上述二者的极端予以调和，使之心理化：人对宇宙和生命的直觉意识，既来源于神秘的生命冲动，又归宿于对这种生命冲动的自觉意识。他思考的对象是意识的第一个"直接材料"——时间。

时间是一切宇宙存在和生命运作的基本框架，是世界的基

本现实。它是无法逃脱的罗网，人的终极命运。作为生死"大限"，它必然成为人类思考、想像、感叹的中心。"神不能使世界成为永恒的，他把作为永恒的活动形象的时间给予了世界。"[75]时间给人类设定的基本局限，迫使人类透过时间这一"永恒的活动形象"，去思考这形象背后的神秘的、超时间的永恒世界(神)。亨利·柏格森正是用时间的概念描述了宇宙和生命的本质："绵延"。

柏格森认为，认识某一特定事物有两种方法：人们既能在事物的周围迂回，也能进入到它的内部。前者作为运用概念和推理而获得知识的过程被称为"理智"，后者作为通过感觉和想像进入对象的内在现实之中从而获得对该事物的整体把握的过程被称为"直觉"。从外部认识事物的理智方法是有用的，因此也是有局限的、相对的；从事物内部去体验的直觉方法是诗意的，因此也是无限的、绝对的。直觉是认识绝对的唯一方式："绝对，只有通过直觉才能获得，而别的一切都属于分析的范围。人们称直觉为'共鸣'。借助于共鸣，人们把自己输送到客体的内部，以便和它那独一无二的、直觉都不能表达的东西相吻合。"[76]西文"智力"一词 intelligence 的拉丁词源即由"在内部"(inter)和"理解"(lego)两词合并而成，因此真正的智力并非理性能力，而是"在事物的内部，与事物的内在生命相契合的"直觉能力，即诗的能力。

如果用直觉能力去把握宇宙存在，第一个突出的印象便是时空的广延性：浩浩长天、茫茫大地、悠悠万古、绵绵生命……"我的观点的关键是对绵延的直觉。"柏格森认为，生命的本质是由绵绵不绝的生命冲动发起的、不断的运动演化过程，柏格森称之为"创造进化过程"，物质是生命冲动的冷却，精神是生命冲动

的升华："生命是运动，物质是反运动……。生命贯穿于物质之中并用它创造出生物来。"[77]而生命冲动的原因和目的却是神秘不可知的："'生命冲动'是一种强迫创造的力量……"[78]"理智自身以对生命本质的不理解为其特征。"[79]柏格森将生命冲动和创化过程称为"奇迹"或"上帝"："当我们把(生存的)意志放回到(生命)冲动(我们的意志是冲动的一部分)里时，我们就感觉到实在就是持续不断的成长，一种无止境的创造。我们的(生命)意志造成了这个奇迹。"[80]在把创造描述为事物在其中不断发生和消失的连续流之后，他写道："上帝不代表任何已知的事物。他是永恒的生命、运动和自由。"[81]而人对生命的感知也因此成为对上帝的感知："对生命的依恋将使人自此以往不再可能同这乐中之乐、爱中之爱的要素或(宇宙)本质分离开来。"[82]"万物都证明：上帝的事业就是创造创造者，并使环绕在上帝周围的人都是配他爱的人。"[83]"我们把贯穿于物质之中而且可能就是物质存在理由的生命之流直接看作被给予的……上帝就是创造性的能，离开了上帝人就只能作为宇宙的碎片出现在宇宙中……"[84]

柏格森以"内在的我"代表人对世界的诗化生命体验："一种行动当它倾向于使自身与内在的'我'相等时，总是更为自由的。""当我们的行动来源于我们整个人格时，当它们与人格有着人们在艺术家和他的创作之间所发现的难以确切表达的相似时，我们就是自由的。"[85]因此人的"内在自我"只有在诗中才获得真正全面的自由。

康德认为自由是深不可测的本体(物自体)的一种放射，而柏格森则把自由描述为一个不断生成着的上帝，生命便是尽可能向物质灌输以自由，它的"创造冲动"的原由和目标是不可预

期的、神秘的：未来就是对这个滚滚熔岩般过程的向往或恐惧，而外在世界就在我们的内心意识中流成一个整体，直到它流入马拉美所谓的"被诬称为死的一条小而深的溪流"时，外在与内在才最终融合为一。

在柏格森看来，神秘主义是个体存在与宇宙存在相联结的唯一通道。神秘主义决不是非理性，而是超级理性，它划清人的科学理性能力的适用范围，从而使人对科学理性不适用的广阔领域保持好奇与尊重。柏格森认为科学理性是"贫瘠的"，因为它不能对人类生存和行动的第一要务——世界的价值和意义作出解释。而要想对此作出任何深刻的解释（正确与否是无关紧要的，因为没有衡量"正确与否"的标准），就必须放弃对外在世界的"科学"归纳，回到人的内心世界，回到人的深不可测的生命意识之中，回到诗轻叩宇宙心扉的神秘体验之中。

柏格森的直觉主义对现代诗学的启发是极大的：他破除以空间词语来描述时间从而将时间线性切割为过去、现在、将来的习见，代以持续不断的、绵绵流过人的意识的"时间流"观念直接促成了意识流文学和现代诗敏锐的时间意识和神秘的存在意识：

> 弦响使我生，箭到就令我丧命！
>
> （瓦雷里：《海滨墓园》）

他对理智的贬抑和对直觉的强调促进了现代诗的生命意识和神秘意识。瓦雷里在《固定的观念》一书中写道："理智对于生命毫无所知。"济慈则认为，人的脉搏就是检验现实的标准。艺术和宗教的终极真理都不可能建立在科学理性之上，而只能建

立在人的心理直觉之上，即通过想像把自己投入变化不息的事物洪流中去内在地体验宇宙神秘莫测、不可言传的生命。

时间之流在人的内心深处的绵延就是记忆。诗的能力就是把个人记忆同宇宙记忆沟通起来的能力。而人的记忆恰如万物的生命，是不能用理智加以分析并定型的。这样，由对世界本文的直觉把握，我们也就来到了现代诗本体论的门口：诗是生命体验的整体呈现，而不是它所表述的内容，因为诗要“表述”的恰恰是无法用语言加以表述的东西：宇宙和生命的神秘、一切存在的终极意义、人的奇妙莫测的命运与未来。

同时，诗的存在以自身提示出万物的“超验”含义：它在强调个体生命经验的重要性之后，又显示了超越此一经验的必然趋势：

> 我活着，只是为了活着。这本身就是作品。……我生于每一瞬间也为每一瞬间而生。活着！……我呼吸着。这不就是一切吗？我呼吸着，每次都像第一次那样，深深展开内心的翅膀，这翅膀打着真正的时间节拍。……我存在着，这难道不令人惊异吗？我怎么竟然能像一块石头虚悬空中那样虚悬于死亡之上呢？这真令人难以置信……[86]

自然的深意往往是最难领会的。语言命令我们沉默，真理显示我们的无知。或许通过直觉和诗，我们能约略感知到神秘的“终极意义”对人生的启迪，从而重建我们的生活观和价值观——

如果我们把代表古代价值观念的三个词“真、善、美”与代表近代价值观念的三个词“自由、平等、博爱”联系起来，并加以现代哲学和诗学的重新解释，就会发现，两组观念本质相通：真即

自由，真理就是适合于个体生命情境的感性自由生发；善即平等，“最高的善就是不对万物作出判断”（皮浪），真正的善德不是慈悲，而是个体自由、个体独立基础上的众生平等，是促成个体生命获得平等竞争机会的公平环境；美即博爱，美感的生成是个体生命情欲在博施其爱的过程中达成的生命快感与宇宙神秘感的和谐，在这种和谐中，个体生命能量的释放不以耗竭为终局，而获得了绵延不息的形式。

诗是纯粹绵延的最高形式。它拒绝从绵延中被分割出来以单独释义，而是企图带动读者重新加入到被其他文化形式蒙蔽的宇宙生命流中去：

> 一首诗应该默不作声但可以触摸到
> 像一只浑圆的苹果
>
> 它喑哑无声
> 像拇指抚摸古老的圆雕纹饰
>
> 它静悄悄地像被衣襟磨损
> 长出了青苔的窗台石
>
> 一首诗应当缄默无语
> 像群鸟飞翔
>
> 一首诗应该在时间中凝然不动
> 像明月攀登苍穹

（麦克利许：《诗艺》）

历来被冠以“神秘主义”的思想（哲学、宗教、神话、巫术……）都以“神”为中心，都企图寻找到一个不变的“终极实在”；而“诗学神秘主义”则以“秘”为思考和想像的中心，它要回答的问题是：何以“神”总是“自我遮蔽”（“秘”）起来？

语言到达之处也就是真理到达之处。语言在神秘地自我喷射之后，到达了生命不可逾越的疆界：万物内心神秘的沉默。这是现象界雪消冰残之后陡然矗立的断桥：诗外言说的一切都显得多余。无限的绵延既是生命运动的本相和美的本源，也是一切对立价值弥合其裂缝并浑沌为一团的过程。此过程既叫做神秘，也叫做生命。

注释

[1]爱默生：《〈论自然〉导言》，《自然沉思录》，博凡译，上海社会科学出版社，1993。

[2]爱默生：《论自然》第四章。

[3]《新约·哥林多后书》第四章第十八节。

[4]爱默生：《诗人》。

[5]爱默生：《论自然》第三章。

[6]爱默生：《经验》。

[7]爱默生：《诗人》。

[8]爱默生：《在神学院的演说》。

[9]爱默生：《诗人》。

[10]同上。

[11]同上。

[12]爱默生：《经验》。

[13]爱默生：《诗人》。

[14]爱默生:《经验》。

[15]爱默生:《自我依靠论》。

[16]爱默生:《经验》。

[17]爱默生:《自我依靠论》。

[18]爱默生:《论自然》。

[19]爱默生:《诗人》。

[20]熊伟语,《东方》杂志,文化部东方文化研究会办,1995,4 期。

[21]《尼采全集》,德文版,10 卷,493 页。

[22]《尼采全集》,德文版,2 卷,51 页。

[23]《强力意志》,415—416 页,商务印书馆,1994,北京。

[24]《尼采全集》,德文版,3 卷,616 页。

[25]《强力意志》,403、404 页。

[26]《强力意志》,16 页。

[27]同上,414 页。

[28]同上,354 页。

[29]《强力意志》,351 页。

[30]同上,391 页。

[31]同上,349 页。

[32]同上,375 页。

[33]同上,279 页。

[34]转引自 W. 格布哈德:《尼采的整体主义》,121 页。

[35]《强力意志》,335、336 页。

[36]《偶象的黄昏》,89 页,湖南人民出版社,1987,长沙。

[37]《善恶的彼岸》,19 节。

[38]《悲剧的诞生:尼采美学文选》,129 页,北京三联书店,1986。

[39]同上,268 页。

[40]海德格尔:《尼采》,卷 1,168—169 页。

[41]《强力意志》,288 页。

[42]同上,346页。

[43]同上,346、347页。

[44]同上,345页。

[45]同上,288页。

[46]《尼采全集》5卷,17页。

[47]《强力意志》351页。

[48]同上354页。

[49]同上,411页。

[50]同上,411页。

[51]《悲剧的诞生:尼采美学文选》,322页。

[52]同上16页。

[53]《尼采全集》,3卷,308页。

[54]《强力意志》,418页。

[55]同上,337页。

[56]同上,415页。

[57]同上,354—356页。

[58]同上,336页。

[59]《偶像的黄昏》,36页。

[60]《强力意志》,91页。

[61]《尼采全集》12卷,62页。

[62]《强力意志》,694页。

[63]《偶像的黄昏》,124页。

[64]悲剧以自身的毁灭保障了观众与生活的和解。一番血泪之后,人们懂得了什么是真正值得珍视的东西,横冲直撞的情欲也获得了宣泄,生命又可以运行了。一切艺术都以自我开始,而以无我或超我而获得升华。——作者

[65]诗是生命的终极真理。——作者

[66]《悲剧的诞生》,328、334页。

[67]《查拉斯图拉如是说》，文化艺术出版社，1987，342页，北京。

[68]《快乐的科学》，中国和平出版社，1986，北京。

[69]《朝霞》，见《悲剧的诞生》。

[70]《快乐的科学》。

[71]《查拉斯图拉如是说》。

[72]同上。

[73]周国平：《在世纪的转折点上》，上海人民出版社，1986，2页。

[74]《偶像的黄昏》。

[75]柏拉图：《蒂迈欧篇》。

[76]柏格森：《形而上学导言》，1395页。

[77]柏格森：《创化论》，707页。

[78]同上，708页。

[79]同上，635页。

[80]同上，698页。

[81]同上，706页。

[82]柏格森：《道德和宗教的两种起源》，1155页。

[83]同上，1192页。

[84]同上，1194页。

[85]柏格森：《著作集》，110、113页。

[86]瓦雷里：《我的浮士德》，95—97页。

第 11 章

诗乃言说之道：现代哲学思想与诗意神秘主义

狄尔泰曾言："诗的问题就是生命的基本问题"[1]。因此诗学真正要探索的是：诗是如何表达关于生命的终极真理的？古往今来人们总把生命存在的目的归于神学的、伦理学的、形而上学的价值，然而事实证明，人执著于生命并想尽办法拒绝死亡的唯一原因是：活着是美好的。美是世界的终极价值。作为美之集中体现的诗因此成为生命存在的基本方式。

诗以象征和隐喻的方式、神秘和微妙的方式、本真言说与沉默相交织的方式，将宇宙奥妙的本质恰如其分地凸显出来。诗是万物真正的语言，是挟裹万物悠然而去的时光之流下的真正河床。当静止和透明的时刻，你会看到浪花与泡沫之下的真正的宇宙根基。不得解脱的一切，执著痛苦的一切，在诗中获得了恬然的安顿。诗是生命的精神家园。

当神秘的宇宙本体陷入令人难堪的彻底沉默时，诗成为追问存在的唯一可行方式，成为生命言说自身的唯一可行方式。现代哲学的言说困难促使一切人文话语诗意化、本文化，诗成为思想之道、言说之道，它以神秘的方式呈现宇宙神秘的本质、一切生命存在的神秘意义。

一、与沉默对称：维特根斯坦的逻辑神秘主义

所有伟大而深邃的思想都像水晶一般清澈。这一点尤其适用于维特根斯坦。当1921年他生前出版的唯一一部哲学著作《逻辑哲学论》[2]在费尽四年周折终于问世后，立即引起了国际哲学界的惊叹与折服，从此20世纪的哲学思考总是从他的思想起步，所谓"言必称维特根斯坦"。考察现代西方哲学诗学与神秘主义的关系之所以从他入手，是因为在他身上有两种极不协调的因素：他既是分析哲学和逻辑实证主义的一代宗师，同时又是"非分析"、"非逻辑"的神秘主义者。这两个截然相对的因素是如何获得平衡的呢？

打开《逻辑哲学论》的扉页，一切昭然若揭："本书的全部意义可概括如下：凡可以说的都能够说清楚；凡不可说的就必须沉默。"可说的东西属于科学，不可说的东西属于神秘，属于诗。

1. 不可说之神秘

维特根斯坦认为，哲学的根本问题是对"能由命题——即由语言——表达的东西和不能用命题（语言）表达、只能自我显现的东西"加以区别[3]，亦即"可说"与"不可说"的区别。他认为，"可说的"是自然科学命题，因为这些命题能与它们所反映（说）的事态完全吻合，这些命题之所"说"能囊括它们要把握的对象的全部，自然科学命题提供了相关事态的清晰准确的图象（图式），而且这些命题的表达完全符合语言的逻辑形式，故而具有清晰准确的"意义"。相反，一切不能满足上述要求的、非自然科

学的命题，都是“不可说”的、“必须加以沉默”的东西。[4]

具体说来，“不可说”的东西包括哲学、宗教、伦理学、美学等，这些人文学科的命题，由于不能提供象自然科学命题那样清晰可辨的逻辑图象和语言表达的逻辑形式，其整体意义“必然伏于世界之外”，也就是说，对世界而言，世界的整体意义是非人所能了解的，是神秘的：

> 6.41　世界的意义必伏于世界之外。世界里面，一切都如其所是，一切都如其所现。世界里边，是没有价值的——假如有价值，则价值便会是没有价值的。[5]

意义之所以必然伏于世界之外，是因为，主体若想获得对客体“纯客观”的认识几乎是不可能的。首先，主体不可能置身局外，他对客体的认识总掺杂了自己的好恶；其次，客体绝非静止不动的物体，而是处于永恒流变之中，主体的认知行为始终落在客体变动的后面；再次，一切思维只能以现有语言的语词排列的方式进行，而任何一种语词排列方式都是文化积累的结果，因此思维和认识便不自觉地接受固有文化的先行调节乃至强迫，从而得出固有文化“先入为主”的认识结果。

维特根斯坦认为，对世界的意义这样终极性的人文命题来说，纯“客观”性是不可想像的。因为它必须处理的是纯粹“主观性的”问题：真与善因时因地而不同，美更因人而异。即使是自然科学，“模糊性”也是大量存在的：1905 年，爱因斯坦的狭义相对论发表，绝对的运动和绝对的时空已被证明不可能存在；1927 年，海森堡发现“不确定性原理”：“我们所观察的不是自然本身，而是暴露到我们追问方法面前的‘自然’。由此，量子力学使我

们重新想起了那些古老的智慧：在存在的戏剧中，我们不可能仅仅是观众，我们还是演员。”[6]1931年，数学家哥德尔发现的“不完全性定理”表明：任何数学模式和数学体系都注定是不完全的，自然科学建立的客观性神话由此趋于崩溃；而玻尔的“互补性”原理认为，我们不能同时测量坐标和变量，因此没有一种理论语言能把一个系统的物理内容表达无遗，各种可能的观点是互补的。自然科学的这些定理的被发现，使人文学科原本享有的“解释学的自由”更形扩大。

从认识论的角度说，人类的认识恰如两个同心圆，有限认识的扩大同时意味着无知范围的更形扩大。而人在有限的生命中是难以洞悉宇宙的本质这样难以穷尽的问题的，这就是宇宙中“不可言说的东西”：

> 6.4312 ……时空中生活之谜的解决必伏于时空之外。（要解决的并不是自然科学的问题。）
>
> 6.5 无答案的问题是不可言说的。谜是没有的。如一个问题可以提出，也就可以解答。[7]

维氏将世界存在的终极意义称为“生活之谜”。与通常日常游戏中的“谜语”必有谜底不同，生活之谜是根本没有答案的，其解决也根本超出了自然科学所能理解的范围。那是终极的神秘。

维特根斯坦像莱布尼茨一样，对世界存在竟没有最起码的存在理由感到吃惊：

> 6.44 神秘的不是世界如何，而是其竟存在。

从永久方面看世界，即是将其作为一个整体，一个有限的整体来看。

对世界为一有限的整体的感觉乃是神秘的东西。[8]

人作为一个有限的存在，对身外的无限绵延的时间与空间必然有一种神秘的感觉。“从永久的方面”即在时间上将世界看作一个有意义的整体而不是个体生命存在的有限片断，然而这个整体仍是“一有限的整体”，对世界的这种感觉一方面把世界理解为超越乎片断存在之上的意义整体，同时又感到这个意义整体是有限而不是无限的，换言之，世界作为意义整体所表现出的“有限性”召唤着“无限性”的出场，这种感觉将人置身于有限一无限的永恒撕扯之中，因此是一种神秘的感觉：如果世界是一个有限的意义整体，那么这个整体的意义究竟何在呢？

6.52　我们觉得：即使一切可能的科学问题都得到了回答，人生的问题仍毫未触及。当然，那时已不复有问题存留；而这正是解答。

6.521　人生问题的解决即在这个问题的消失中。

（为什么人在久疑之后，对人生意义一旦了然，却不能说此意义何在，其理由不就在这里么？）[9]

维特根斯坦深刻地指出了科学逻辑在面临“人生的意义”这样至关紧要的“终极问题”时所遭遇到的巨大困难：科学主义没有解决和穷尽这些问题，反而使这些问题在一个更尖锐的层面上被反复提出：如果一切“人文意义”都是“不可言说的”进而也就常处于飘忽不定的状态，人世以什么判断事物的价值？

这位哲人以典型神秘主义的方式提出了解脱之道：即促使产生这一问题的心态自行消失；既然意识到这一问题根本不可能获得解决，那就承认它是彻底神秘的，因而将其排斥于理性思辨和理性言说之外。

维特根斯坦由此宣告了西方传统哲学必然被"诗"所取代：

> 我认为，我的话总结了我对哲学的态度：哲学确实只应该作为诗文来写。……如此获得哲学是一定可能的。因为这样做的话，我就能揭示我自己，而不像有的人不能随意地尽其所能去活动。[10]

维特根斯坦以"哲学只应该作为诗文来写"的论断来总结自己对哲学的态度，表明现代哲学在逻辑困境中向诗化发展的强烈趋势，他更以"可说"与"不可说"的世界划分，一举清理了科学世界和人文世界的思维方式和表达方式：科学世界以严密的逻辑为依据，而人文世界的言说必须找到不同于科学逻辑的、新的运思和表达方式。这种新的独特方式就是诗。

2.诗：颤抖于可说与不可说的边沿

维特根斯坦的神秘主义思想在西方虽不断有人论及，但迄今无深入、细致的研究，"这是一个有待进一步探讨的课题"[11]。维特根斯坦将"不可言说的"一切委之于事物对自身意义的神秘的"自我呈现"。他给"神秘的东西"下了这样一个定义："诚然有不可言传的东西。它们显示自己，这就是神秘。"[12]

这个定义即指出了神秘的东西那不可思（思维）、不可议（言

传)的本质,即它不具备以人们惯常愿意接受的逻辑语言和逻辑思维来言说自身的方式,同时,又指出了它自有其自我表达的方式 —即自我显示、自我呈现。很难想像,在清晰的哲学语言中会有这种"神秘"呈现的东西。这根本已不是哲学,而是诗。诗正是以神秘方式自我呈现其意义的东西。

谁是清晨?谁是海水中陡立的神?
谁死于朝露,谁凋于黄昏?
谁是萌芽,谁是天真?
谁是那水陆漫流的青春?[13]

诗中的每一个问句的真正意图并非要你去追究"谁是……",而是要你去欣赏在这些诗行中静静涌现的万物诸相的美,那无穷的现象之花交叠而成的天地宇宙的无限迁化(创造、演化、回复、循环)的过程。

诗的本质特性就在于:它的意义就深埋在它的语言的紧密织体之内,根本就不可能用另外的语词来对之加以解剖,诗拒绝理性的读解和释义。她在语言中自我倾诉:这种倾诉,非理性所能确切理解,而只能在人的生命体验中加以领会。语言如同诗,都具备独立的生命,都企图摆脱人对它们的理性操纵,而自行其是,它们的真正目标是耗尽自身以指向更广大的沉默。诗颤抖在可说与不可说的边沿,是通向神秘之桥。

"对神秘的东西的本能追求来自我们的愿望未能通过科学得到满足。"[14]维特根斯坦精辟地道出了人类思想史上随着科学的进展,神秘主义一次次更强有力地复活的原因:当泰勒斯以科学家的口吻宣布"本原是水"时,毕达哥拉斯提出了神秘的

"数"与之抗衡;在苏格拉底宣告自己"唯一知道的就是对万物一无所知"的同时,柏拉图针对"模仿说"提出了"对上界的回忆"与"迷狂"说;此后,普罗提诺的"太一"和"流溢",阿奎那的"上帝之光",康德的"物自体",叔本华的"意志",尼采的"酒神精神",柏格森的"直觉",爱默生的"超验"……在理性的进逼和功利的胁迫下,神秘主义总是为心灵,为想像,为人文世界保留一块地盘,以便真正思想和诗意的鸟儿能从这块实用汪洋的"飞地"上展翅飞起。

从更严格的意义上说,理性的东西和神秘的东西都是人对外在世界的一种功利把握或诗意把握方式。万物浑然一体,本然自存,当我们想使用它们的时候,它们就是理性的,否则它们无法为我们所用;当我们想去思考它们、鉴赏它们的时候,它们又变成神秘莫测的了。

人类有限的知识,恰如一盏孤灯,不应成为灯下蚁聚的人类自我标榜、目空一切的借口,而是烛照出灯外更广大、更深邃的神秘,从而使人类对自己的无知有一个清醒的认识。"知不知"乃是更高一级的"知",正如同"无"是"有"的本源、是"大有"一样,神秘是知识的本源,是"更高的知识"。库萨的尼古拉称之为"真正有学问的无知"。汉语"学问"的含义是:学问者,学会提问,而不是学会解答。没有比无答案的问题、无言语的沉默更耐人寻味、耐人咀嚼的了。生命因此始终处于生机勃勃的状态。

"主体不属于世界,乃是世界的一个界限。"[15]语言就横亘在主体世界与外在世界之间,在它的两边,一切都喧嚷不宁:主体要语言贯彻他的欲望,世界要语言实现它的威权。语言不堪其扰。于是语言向诗求救。诗临危受命,首先将语言自身改组,语言一经重新组织,两侧的喧嚣立刻平静了:外在世界的强迫秩

序自行消解，主体欲望在诗中获得了合理的宣泄，二者自行消退，而诗，恰如积雪皑皑的山峰，挺立于可说与不可说、言语和沉默、生与死之间。只要界限在，神秘便在。只要神秘在，诗便存在。

诗的根本态度就在于绕过一重重功利目标和障碍，重新回到亚当第一眼看到的世界。那是唯一明澈的喜悦之泉。诗与其他文化成果的不同之处即在于：它主张，面对世界，应当中止判断，将一切认识对象转变为审美对象，将一切信仰对象转变为鉴赏对象，这样，一切困扰生命的问题迎刃而解、涣然冰释，生命的意义自行显露了。诗的根本态度：按世界本样自存的方式来看待世界！葆有世界本真之美！敬仰世界的神秘！

后期维特根斯坦曾向思想者发出这样的命令："不要思想，而要观看！"（《哲学研究》66 节）这一命令被苏珊·桑塔格引申为："反对释义！""解释"是人类生存的基本条件之一，桑塔格所谓的"反对释义"实际上是反对功利性、实证性的所谓"科学释义"，而代之以感悟性的、创造性的"诗性释义"。他们强调：所有知识对于无限的宇宙来说都是极其有限的、偏颇的。因此，所有释义都不可能最终抵达神秘的"宇宙本文"本身。很多情况下，理性释义是对事物的可能性、多义性和其内在生命的禁锢。或许诗意"直观"比那种认识论"考据"离事物更近些。或许真正有价值的并非那原始"本文"本身，而是在对其进行"随心所欲"的重新解释的过程中释放出的想像力和创造力。事实存在的真正价值便是要我们一次次"创造性地"去"误读"它，即创造它。

诗对世界的把握是让事物内在的生命做无穷地开放。诗是以朦胧的方式让世界神秘地自我呈现、而不加任何人为解释的本文。诗揭示了生命最深刻的终极真理：自由。既是本体论上

的、也是解释学和伦理学上的人的自由。

3. 自我呈现：神秘的诗歌真理

没有比清醒地面对死亡更令人震撼的了。然而维特根斯坦就是以这种方式宣告了一个绵延数千年的哲学传统的终结：

> "哲学的目的在于：给苍蝇指出一条飞出扑蝇瓶的出路。"
>
> "凡没有感觉到的东西，就不要去假设它！"
>
> "如果我们强迫自己不去问'为什么'，我们倒常常能够感觉到最重要的事实。"
>
> "哲学仅仅提出一切，而不能作任何解释，不作任何结论。——因为一切都明明白白地呈现在那里，用不着进行任何解释。"
>
> "我们在进行哲学活动时，如同野蛮的原始人，我们倾听文明人的表述，曲解他们的意思，并从这些曲解中得出最为奇特的结论。"
>
> "一个哲学问题应具有这样的形式：'我不知详情'。"[16]

然而，这种宣告并非要废除全部的人文学科与人文价值，而是要以此震聋发聩的方式促使人文学科对人文价值的思考和言说改换方向和模式。在许多情况下，维特根斯坦的哲学就是这种改变了言说方式的"哲学诗学"：

（1）语言游戏说：语言的诗性本质。

此说被誉为20世纪语言哲学的"哥白尼式的革命"。其要

旨在于:维氏发现,语言没有共同的本质,不必处处遵循刻板的语法规则,语言的意义因其用法的不同而不同,语言的本质是游戏,它向多元阐释开放,它是一种生活形式(生命方式)。

语言游戏说揭示了语言的诗性本质。日常语言在邻近词语的"家族相似性"之中嬉戏,从而获得特殊语境下的意义。诗则有意跨越这种相似性,她在词语特有的多义性和朦胧性中嬉戏,从而跳脱语境束缚,使人欣赏"言语道断"、"得鱼忘筌"时那无限的神秘和美。

(2)生活形式说:生命本体论。

语言的本质不在于表达真理,而在于使生活(生命)获得形式,获得美,获得诗意的倾诉与安顿。"想像一种语言意味着想像一种生活形式。"[17]生活具有最后终极性,它"既不是可推理的,也不是不可推理的。它就这样存在着——就像我们的生命。"[18]"生活形式"后来又被扩展为一种"世界图景":"世界图景是某种人所共有的,使教导、训练和交际得以可能的东西。它提供了一种框架,使特定的一致和不一致、怀疑及其解决、犯错误及其纠正得以在其中发生。"[19]

这里,"一致与不一致,怀疑及其解决,犯错误及其纠正"是不重要的,重要的是创造一幅"世界图景",以便使上述一切"得以在其中发生"。故此语言的本质在于生命力的宣泄、审美情感的嬉戏,而不在于它后来发展的那样:语言成了生命的置疑和禁锢。诗就是这种使生命游戏得以发生的"世界图景"。

(3).世界的非逻辑性:诗性智慧。

逻辑是对世界的简化和强制,因此也是人的自我欺骗。"经常问'为什么'的人就像站在一幢建筑物前阅读导游手册的旅行者一样。这些旅行者忙于了解这幢建筑物的建造史,以至于妨

碍了他们观看这幢建筑物。”[20]“假如你运用逻辑的骗术，除了骗你自己之外你还能骗谁呢？”[21]重要的是生命感受，这是一切生活、一切诗的前提。“智慧是冷静的，在此范围内也是愚蠢的。这也可以说成是智慧只是对你隐瞒着生活。”[22]冷静的“生存智慧”是帮助人在物欲竞争中立于不败之地的技巧。它向人“隐瞒”了生命的激情和美。后者的揭示和体会有赖于直觉与顿悟的“诗的智慧”。

(4)中止判断：神秘主义的直观哲学。

“我确实靠钢笔进行思维，因为我的头脑经常对我手写的东西一无所知。”[23]“如果你使你自己对某些可能性作好准备，那么你几乎可以肯定：这不会发生了。”[24]诗之根本在于中止思维、推理、判断，让情感和词语之流从人的集体无意识和个体无意识的深处自行涌现出来。其神秘之处在于，诗人坚信：只要人“澄心观道”，人心便可与万物之心“契合”，言说生命终极意义的诗歌真理就会自动呈现在人面前，任何推究追索之心只会妨害这种无法验证的“神秘”呈现。维氏哲学类似于中国禅宗的思维模式：置身于偶然性的直觉中，等待不期而遇的“机缘”在空明澹荡的心境中激起“澈悟”的涟漪，达到对宇宙不可言说的本体神秘的直观把握。

维特根斯坦的“沉默”并非“死寂”，而是“避免埋藏在语言和观念中的一切先人为主之见”，以便事物的意义在合适的时机和语境中——常常是诗意的、神秘的语言（生命形式）中“自我呈现”出来。

4.现代文明的根本危机是诗性危机

现代理性的以权害生、现代道德的麻木不仁、现代环境的急

剧破坏、现代文化的全面荒芜，使危机中的哲人更迫切地思考生命的终极意义，并且把由逻辑界限划定的不可言说的神秘主义(早期维特根斯坦)向诗意表达、诗性超越的神秘主义(后期维特根斯坦)过渡：

> 我对上帝和人生的目的究竟知道些什么？我知道这个世界存在。我知道我被置放于这个世界里，有如我的眼睛在它的视野之中。我知道有关这个世界的某些东西是捉摸不定的，而这种东西我们称之为它的意义。我知道这个意义并不存在于它之中，而是存在于它之外。……人生的意义，即世界的意义，我们可以称之为上帝。……去祈祷便是去思考人生的意义。……相信上帝就意味着理解了关于人生意义的问题。相信上帝就意味着看到世界的事实不是事情的结束。相信上帝就意味着看到人生具有一种意义。……无论如何，在某种意义上，我们多少是有依赖性的，我们可以把我们所依赖的东西称为上帝。[25]

维特根斯坦以诗意神秘主义英勇地超越了现代虚无主义：人生的意义就是“上帝”。这个“上帝”象征着人生的超越意义。相信“它”意味着不向“事实世界”屈服，而要努力在人的灵魂中建立起一个“意义世界”、“价值世界”。“去祈祷”并非为了宗教盲信，而是为了“思考人生的意义”，实现人生的超越。宇宙的终极意义是神秘不可见的：如果你想捕捉到它不可捉摸的流动，唯一的途径便是——你“祈祷”吧。让事物的本相在祈祷的平静语言之流(诗)中静静呈现它的意义：

“所有伟大的诗歌都必然渗透着一种宗教情感，一种迷人的神秘气氛与神秘情绪。这正是它的深度所在。只有浅薄的人才处处知道答案。”[26]

“生活中的种种问题在表面上是不能解决的，而只能在深度上来解决。”[27]

神秘保持了万物的深度、人生的超越。它一再向人提示：尽管人生的意义是神秘的，但人有责任以生命、以肉身“证成”上帝的存在，即：人生的意义是确实存在的，是值得为之奋斗的。这一意义被称为“上帝”或“神秘”，表明它是超越的价值而非功利的目标。而近代功利主义和虚无主义一再否定人生的超越意义，整合人生的精神文化堕落为本能和商品的取媚物，灵肉之严重失衡造成了生态危机之上的心态贫瘠：

> 今天，闪电比两千年前似乎更为常见，更不令人震惊。人必须清醒过来表示惊奇。大概所有的人都应该如此。科学是重新使人入睡的途径。[28]

维特根斯坦深刻地意识到：现代文明的根本危机是诗性危机。人在商品和技术重压下丧失了诗性能力，科学使人类沉入对真善美麻木不仁的迷梦，丧失了对大千世界的神秘和美表示惊奇、敬仰、超越的人文能力：

> ……这种关于巨大进步的观点，与那种认为真理最终将被人认识的观点一起，都是一种幻想。对于科学知识来说，没有任何善的或称心如意的东西，而追求科学知识的人

类将会落入陷阱。[29]

维特根斯坦彻底否定了西方近代启蒙主义的基本信念：宇宙真理终将被人所认识，人类必将因此取得巨大进步。维氏称之为"幻想"。如果人类只有科学知识，而没有以人文信仰为准绳，人类将落入自己智慧的陷阱。哲人的论断已被本世纪的世界现实所证实。当代人类终于认识到：宇宙生命是非人所能控制的终极神秘，宇宙真理只能被人以诗意的方式来把握，而不能以科学的名义来霸占：

> 真理只可能被显示，却不可能被认识；真理只可能被把握，却不可能被言传。[30]

现代哲学诗学不约而同地得出了共同的结论：真理只能以诗的类似方式才能获得恰如其分的表达。正如再精致的网也只能捕捞鱼虾而不能捕捞大海一样，再精密的科学也只能适用于生活的实用目的，而不能解释生活的终极意义。此问题超出了人类理性能力，而只能以诗的方式去想像它。

"对于不可说的东西，必须沉默。"[31]沉默是对那"不可言说的"神秘保持敬意。这类似于禅宗主张的对"理障"、"言障"的破除：理性的东西作为前人认识世界的一种成果，一旦固定为"成理"、"定式"，就遮蔽了世界不断生成流变的本性，成为感受这种"生成流变"从而得到符合个体生命情境的结论的障碍，所谓"一叶障目，不见泰山"；语言的东西，作为前人遗留下来的文化遗产，不可避免地带有前人观照世界的思想印迹，这种印迹长久积累就成为一种"文化定势"，妨害人们以"自己的目光"去观

照世界；语言的社会交际作用又使其日益清晰化，而宇宙的意义恰恰只在人类朦胧氤氲的个体生命体验中才呈现出来，要想传达这种体验就只能通过诗这种“颤抖在可说与不可说之边沿”的语言。哲学最终求助于诗来传达它的“真理”。

诗歌真理，作为与科学真理相区别的真理样式，它的目标是以本真的方式发展人类的精神生命，赋予人生超越的意义与境界。

二、诗言说天命：海德格尔的存在神秘主义

如果说维特根斯坦坚持对“不可言说的”东西保持沉默，那么海德格尔则执意要对那“不可言说”者进行言说。因为那“不可言说的”东西比“可言说的”东西对世界更重要。然而，这种言说，绝非传统形而上学的虚妄之言，或传统哲学的清晰之言，而是全新意义的一种言说，朦胧神秘的“诗性”言说。

20 世纪被称为“诗学”的世纪，然而对语言和诗的本质作了最透彻说明的却非那些“诗学家”们，而是“真正的哲人”海德格尔。代表他后期思想的论文集《诗·语言·思》颇能显示他的哲思的真谛：诗是他全部哲学的最高品格和最终归宿；语言是他由“时间”界定“存在”到由“诗”界定“存在”的重大转折的关键；而“思”则非逻辑之思，它是带有宗教色彩的“神思”，它的真正目标是通过诗的语言在人心中建立起一种神秘主义的诗化宗教和诗歌信仰，以便使人可以随时聆听那神秘莫测的“存在”（宇宙的本质、生命的意义）的诗意召唤。

海德格尔彻底刷新了人们对语言、思想、诗歌的内在本质这

些文化核心现象的认识，他不再停留于这些事物外在可操作性和可认识性的简单归纳整理，而是以生命体验“思入”这些事物内在神秘的生命、它们连自身都难以把握的自我生成能力和自我调节更新能力。庄子说：“可以言传者，物之粗也；不可言传者，物之精也。”海德格尔的诗学正是思考诗歌不可言传的“精义”(亦即“存在”不可言传的奥义)的神秘主义哲学诗学。

1.诗是存在的神思

标志现代哲学诗学重大转折的《荷尔德林与诗的本质》是从剖析语言的本性开始的：“语言是人自己的财富、人掌握、运用语言是为了传达他的体验、决断和情绪。语言用来传达信息。所谓(人的)‘拥有物’就是说，语言是适用上述用途的再好不过的工具。然而，语言的本质却并不完全就等于传达信息。语言的这一定义没有触及到语言的本质性本质，而仅仅是指出语言本质的功用。语言不仅只是工具，不只是人所拥有的许多工具之一种；恰恰相反，正是语言才提供了人处于存在的敞开之中的最大可能性。只要有语言，就有人世，……只有在人世居主导地位的地方，才有历史。……语言服务于这一事实(也就是说它为此提供保证)：人能历史地存在。……”

哲学上由语言工具论向语言本体论的重大转变是海德格尔做出的。这一转变的基本依据是人的存在的“历史性”：人总是降生于一定的语言文化环境之中，人降生前的历史正是通过语言传达给人的，人也正是通过语言建立自己的社会交往和社会人格；语言又是人认识、理解世界，进行思考和创造的“先在定势”和基本方式。更重要的，语言为人营构了只有人才拥有的意义空间和文化空间，语言是区别于动物的人的“基本规定性”。

因此，语言绝不是人随心所欲的工具，正相反，语言是操纵人的思维和表达，操纵文化沿革与历史变迁的巨大力量。故此，海德格尔说："只要有语言，就有人世。"

语言使人的存在敞亮，并且构筑了人的全部历史。这种"敞亮"和"构筑"是如何实现的呢？通过"交谈"、"结合"、"单一指涉"：

> 人的存在是以语言为基础的。但这只有在交谈中才能实现。……我们通常所指的语言亦即词语的语系和句法规则等，只不过是语言的门槛。……我们成为交谈，这就是说，我们能倾听他人。……在此基础上，我们被结合在一起，从而达到了我们本质性的存在。交谈与结合支撑着我们的此在。……凡有一次单一的交谈，本质性的词语就必得恒定地关涉到同一个东西。……

语言要想实现"交谈"，必须有一个交谈双方都能理解的"单一指涉"，而这必然是超越乎语言之上的东西，海德格尔将之称为"恒常之物"、"永恒常存者"、"神祉"。设想一下：语言是如何成为"非说不可的"呢？如果语言只限于人力所能控制的现实范围，如打猎、吃饭、睡觉、性交等，那么无须语言上述事体也能实现。语言的出现必定在有某些超出人力所能控制的现实范围之外的事物出现之时：神秘之物此刻登场了！原始人对外部世界惊诧不已，彼此讲述着。而在讲叙中，神秘之物不可能像石头、木头一样被直接置于听者和说者手上，语言，作为超自然之物的象征便第一次诞生了。"自从人类成为交谈，能够聆听彼此的心声，我们学会了许多东西，唤出一个又一个神灵。自从语言真正

像交谈那样实现出来，神祉才得以唤出声名，世界才显现出来。”当原始人以神秘的语言彼此交谈着对闪电的感受时，一个共同的文化世界诞生了。故此，“语言是人的此在的最高事件”，人通过语言去寻得此在的意义。语言构筑了人的精神世界和文化世界，它是使人的生存获得“意义”说明从而支撑了人的存在。海德格尔由此得出了诗的定义：

> 诗是用词语并且在词语中神思的活动。以这种方式去神思什么呢？恒然长存者。……诗人给神祉命名，也给他们存在于其中的一切存在物命名。……诗就是以词语的含义去神思存在。

诗是在词语中神思存在。这里，“神思”并非一般的思考，并非哲学意义上从已知材料推导出未知结论的逻辑过程，而是一种诗意的“命名”，是唤出神灵，即赋予世界以神性，使世界显出神圣和诗性，获得丰饶的意义：“……那长存的，决不是昙花一现；单纯也不能径直从杂乱中提取，均衡并不列于缺乏均衡处。我们决不会在无底之物中找到根基。存在决不是存在者。但因为存在和存在物的本质不可从现存的东西中计算和推衍出来，所以它必然是自由创造、规定和给予的。这种给予的自由活动就是神思。”

这里，我们抵达了海德格尔哲学的核心：“存在物（在者）决不是存在！”在他看来，“在者”是人世间一切有限的存在物，这些存在物有始有终，或生或灭，受“时间性”支配。其中人的存在被称为“此在”，他的规定性被称为“有死的存在”。而“存在”与这一切“在者”都不同：它是不受时空约束的、“恒长永在的”无限

物，它决定着人世的一切“在者”，赋予它们生命和生存的意义。而这威力无比的“存在”并不轻易在人世“显形”，它隐藏在一切存在物的背后，只有“诗”才能“神思”出它来。

海德格尔的“在者”和“存在”实际上就是世界的“有限性”和“无限性”的矛盾统一。像一切神秘主义者一样，他认为人类用日常的功利性思维和传统哲学的理论性思维，都不可能“思”出那神秘微妙的“存在”，而只有“诗”才能做到这一点。这样，“诗”的地位获得了空前的提高，它的使命是带领一切存在物去“神思”那永恒长存的、神秘莫测的“存在”。同时，自柏拉图以来将诗人作为“神的代言人”的观念又一度复活并获得了更高的强调：诗人不仅是“神的代言人”，诗人更是给神（世界的无限性）命名的人，换句话说，“世界”只有在诗人的语词中才获得了长久的生命。

2．“诗是支撑着历史的根基”

海德格尔的存在主义是一种神秘主义。这种现代神秘主义的根本态度在于：它不满足于“昙花一现”的“存在物”，而要人们去“神思”那“恒常之物”——存在。而神思的基本途径便是“诗”。而“诗”的地位之所以获得了如此空前未有的提高，是因为“诗”将人带入了其生存的“源初性”之中。这种“源初性”表现在人类历史早期的对事物的“诗性把握”，即给一切有限物和宇宙的无限性加以诗意命名和神秘化命名（如“神祉”）的能力。这种能力是创造神话的能力，是使世界摆脱虚无、无意义、短暂性，上升为永恒持存的、有无限意义的、有无穷存在潜力的世界，即赋予有限世界以“无限性”（“神性”）的能力。正是这种能力为人的有意义的“此在”提供了“根基”：

> 人的此在的根基从根本上说是“诗意的”。现在我们已把诗的本质理解为给神祉和一切存在物的本质初次命名。“诗意地栖居”意味着：置身于神祉的现在之中，进入一切存在物的亲近处。从此在的基本方面来看，此在是“诗意的”，这也就是说：尽可能地去神思（寻找到）神祉的现在和一切存在物的亲近处，这不是回报，而是赠予。

故此生命的本质之所以是“诗意的”，就是因为它不满足于现象界的物欲享受，而要追慕那超越乎现象、超越乎物质，超越乎短暂生命本身之上的“更高的”东西。在这种追慕中，生命本身获得了提升，并焕发了美。诗是对永恒的无穷追慕。“诗并非此在的附加的装饰品，也不只是人的一时热情，更不是单纯的兴趣和消遣。诗是支撑着历史的根基……”正是由于“诗”总是深情地渴望着、呼唤着“无限”，人从“源初性”的生存又被带入了“历史性”生存，“诗”向人不停地讲述着“人的历史”，这种“历史”不是封存在档案馆和历史著作中的“死的历史”，而是埋藏在人心中的“活的历史”，它向人讲述着：人不仅仅是当下瞬间里的蜉蝣生物，而是有着历史的文化积淀和未来的精神“谋划”的生命，他从属于人类源远流长的文化创造史，更从属于宇宙以无限方式存在的自然史、精神史、生命史……“诗”使“当下生存”的人类去诗意地观照宇宙无限创造演化的“历史”，使“历史”在人的心灵里扎下根基，使人“鉴往知来”，摆脱当下的纯动物性生存，将自身的“心灵史”融入“大化流衍”的宇宙精神史和生命史之中，人由“当下瞬间”的有限性进入了“永无穷尽”的历史无限性之中。相比之下，史籍和史学著作只是对“已然死去”的有限历史

(仅限于已然发生了的重大事件)的记录和整理,它们无法像“诗”那样洞悉“每个人心中的历史”,无法凭“诗的想像力和预见力”发现“可能发生的”、“正在到来的”历史(人性中渴望着的、虚拟的未来),因为历史不过是特殊事件的特殊集合,而诗则是人类心灵对世界的整体观照。更重要的,活在我们“话语”里的历史,并非过去时间里的历史原貌,而是我们对历史的“理解”,而“一切理解都是自我理解”,是“现在视界”与“过去视界”的融合(伽达默尔),所以我们所引证的历史实际上是我们对历史的“想像”,即“关于历史的诗”,故此亚里士多德说“诗比历史更真实”,海德格尔说“诗是支撑着历史的根基”。

在这一结论中,20世纪的人类智慧获得了革命性的转变:并非历史是诗的根基,诗仅仅是历史的一种装饰品;正相反,诗是人的历史性存在,包括人的精神生命的存续的强大根基。“诗唤出了与可见的喧嚷的现实相对立的非现实的梦境世界,在这世界中我们确信自己到了家。”海德格尔为人类苦难的生命找到了现实幻象之外的、更真实也更神秘的、诗意的“家”。“家”是人存在的本真状态,人的精神家园。它对应着的,则是现时代非本真的存在方式:“这是一个旧的神祉纷纷离去,而新的上帝尚未露面的时代。这是一个需求的时代,因为它陷入双重的空乏,双重的困境;即神祉离去不再来,将来临的上帝还没有出现。”

3. 诗是人类栖居的基本能力

海德格尔由“诗”进入了神秘主义,进入了将事物彻底诗化的把握方式之中。他像维特根斯坦一样,在《科学、知识与反思》中区分了“可追问的”与“值得追问的”两类问题。前者类似维特根斯坦的“可言说的”科学问题;后者则是“不可言传”、“永无答

案”的存在意义问题。

“值得追问的”问题却是“永无答案”的问题。这正是神秘主义的核心思想:即真正关乎世界命运的“道体”、“本体”、“真如”是不可言说的东西。用海德格尔的说法则是:存在在敞亮的同时又向我们遮蔽着,以使我们始终处于追问(思)的生机勃勃的状态。

海德格尔为“神秘”下了如下的定义:“根本上必然保持不被说状态的东西,乃被抑制在未被道说者中,作为不可显示者而栖留于遮蔽之域,这就是神秘。”[32]“沉默应合于那居有着——显示着的道说的无声静寂之音。……因此,语言如何说,也就是大道本身如何自行揭示或自行隐匿。”[33]“凭任何陈述都不能捕捉道说。道说要求我们,对语言本质中成道着的开辟道路这回事保持沉默同时又不谈论这种沉默。”[34]“一切凝神之思,就是诗;而一切诗,就是思。两者从道说而来相互归属,这种道说正把自身允诺给未被道说者,因为道说乃谢恩的思想。”[35]海德格尔为了冲破传统哲学的话语藩篱,便像诗人一样自行创制话语,如“道说”,乃“大道自行言说”之意,而一切人言只不过是跟着这“大道之说”而说,而“道说”又归属于“未被道说者”(存在本身神秘的沉默)。这样,语言的本质,诗与思的本质,即在于它的说只能是闪烁其辞的,而不是斩钉截铁的;只能是隐晦朦胧的,而不是明白晓畅的;只能是若有若无的,而不是言之凿凿的;只能是神秘莫测的,而不是趋时媚俗的……“语言是存在既澄明又隐蔽地到来。”这道出了语言的双重性:它一方面揭示存在,一方面又遮蔽存在,因此,正确地把握语言,乃在于一方面从语言自身仔细辨认出存在的踪迹,从而力图与存在直接“照面”;另一方面,更重要的,在于从语言背后,体味那更广大更深邃更神秘的

沉默。诗正是这种"既遮蔽又澄明"地言说世界的方式。在海德格尔看来,诗,作为"凝神之思",是对当代生活最有指导意义的"哲学"。谁体悟了诗,谁就把握了存在的"奥义"。

海德格尔在现时代学者标榜"只提供学问不提供思想"的圆滑处世方式中孤独地坚持对世界意义的道德追问,这一点本世纪只有维特根斯坦能与之相提并论。正是这一点,使此二人的思想,超越了狭窄的美学范畴和泛泛的文化讨论,达到了对人类现状与未来真正有价值、有启发意义的神秘主义洞见。海德格尔的神秘主义建基于对现时代的深刻批判之上:"同一低下水平的在者构成了'公众意见'。在这里,任何精神突进都不声不响地受到镇压,任何新奇之物一夜之间成为人所熟知的东西,任何神秘都丧失了它的力量。"[36]

有趣的是,海德格尔对现时代的"思想沦丧"的状况进行分析,特别标举了"诗"与"文学"的不同(这种不同自亚里士多德将"诗学"与"修辞学"分立探讨以来便深入欧洲观念之中,尤其被本世纪初的克罗齐所强调):

> ……我们现在的栖居因为劳作而受到折磨,因为忙于娱乐和消遣而心神迷乱。在今天的栖居中,哪里还有为诗意留下的空间和积攒的时间?如果真有一些的话,人们则用来从事"美的精神"研究,不管是通过写作,还是通过广播。诗被拒斥为一种轻浮的闲荡,或被唾弃为向梦境的逃避,或一种文学。而文学的名望由当时的流行标准进行估价。流行的标准产生受制于那些专门制造公众意见的机构。其功能之一——既是推动者又是被推动者——便是产生文学工业。在这样的背景下,诗就不能不以文学的面孔

出现。只要人们完全从教育和科学的方面去探究诗，诗就只能是文学史的对象。[37]

海德格尔认为，诗乃是通向与“存在照面”的唯一可行之途，它不受流行的文学观念的束缚直达真理，或者干脆它就不该成为文学史的对象，诗是真正“神思”的哲学。海德格尔痛感诗以外的人类语言遭受了难以估量的“污染”：“遍及全球一种被言说者放肆但又圆滑的谈论，写作和广播喧闹着。……为了传播，语言衰变成印刷文字的媒体……”[38]人是“被言说者”，自然（存在）才是“言说者”，人本应跟随在自然的“大音希声”的后面，神秘而诗意地“跟着说”，眼下却以大众传媒的方式“妄自胡说”，遮盖了“大道之说”、“存在之言”。在此喧嚣声中，存在被遗忘了。而诗的语言，作为一种衡量人世的“神性尺度”，真正指出了人类应以何种方式生活（栖居）：“……诗作为那奇怪尺度的测量，变得更加神秘。并且，只要我们真正准备使我们居于诗意存在的领域，它就必然仍处于神秘之中。”“只有当诗人在度量时，诗人才创造诗歌。他如此言说天穹，即他服从不可知的神、顺应于其中作为陌生者的形象。……形象的本性是让某物能看见。复制和模仿只是真正形象的变种。真正的形象作为景象让不可见可见，并且在陌生者中想像了不可见。因为诗意采用了神秘的尺度……”“当我们知道了诗，我们就能在任何情况中体验到，我们非诗意地居住着，和在何种程度上非诗意地居住着，我们是否和何时将会达到转折点。……诗是人类栖居的基本能力。”[39]

海德格尔如此强烈地唤起了我们对存在与自身状况的神秘感，这种神秘感启示着：现代人类为可见物所惑所迷的历史正接近某种诗意的转折：那与我们陌生的不可见者正以某种“神秘形

象"(诗的意象)的方式向我们靠近。

> 我要说：哲学将不能引起世界现状的任何直接变化。不仅哲学不能，而且所有一切只要是人的思考与图谋都不能做到。只还有一个上帝能救渡我们。留给我们的唯一可能是，在思与诗中为上帝之出现作准备，或者为在没落中上帝之不出现作准备。我们瞻望那不出现的上帝而没落。

本世纪没有比这更震撼人心的预言了。这里，海德格尔达到了他神秘主义的最高峰：他断然排除了任何"人的思考与图谋"对"世界现状"的改变。人只能在静待没落之时等候那遥不可及的"上帝"前来拯救。按照他的提示，为这无以名之的"上帝"(存在的神秘性、宇宙的无限性)之到来(进入人的心灵)，唯一可能的途径是"思"(神思、哲思、灵悟之思)和"诗"。

诗是人类最后的精神家园。"语言是存在的屋宇。"它为人类的心灵"遮风蔽日"——阻挡"虚无"之风和撕开一切神秘(无限性)的"有限实证之风"(二者总是联袂而行)冲撞、迷惑、俘虏人心。黑格尔曾言："理解是统治。要想使客体具有生气，就是使它们变成神灵。"[40]而诗，就是使事物神秘化，从而赋予事物以飞动的灵气的方式。

> 瓦尔巴拉伊索的黑风
> 张开了它煤与浪花的翅膀
> 打扫天空让你通过
> 你飞来。
>
> (巴勃罗·聂鲁达)

一切浪游之人，经过千里漂泊，终将回返他诗意的定居之所。

一切玫瑰，经过秋日的凋残之后，重将开放于沉默之域。

一切生死，经过诗的神奇之手的点触，重新编成一个完美的花环，敬献于无穷宇宙之伟大创化过程的脚下。

此之谓：永恒。

注　释

[1]威廉·狄尔泰：《诗的世界观》。

[2]维特根斯坦：《名理论（逻辑哲学论）》，张申府译，北京大学出版社，1987。

[3]见维特根斯坦：《致罗素、凯恩斯和摩尔的信》，1918 年 8 月 19 日。

[4]参见尚志英：《寻找家园：多维视野中的维特根斯坦语言哲学》，第五章，76—79 页，人民出版社，1992，北京。

[5]《名理论（逻辑哲学论）》第 85—86 页，张申府译。

[6]海森堡：《物理学与哲学》，英文版，纽约，1962，58 页。

[7]《逻辑哲学论》，87 页。

[8]同上。

[9]同上，88 页。

[10]维特根斯坦：《文化与价值》，34 页，清华大学出版社，1987，北京。

[11]陈启伟：《逻辑哲学论：从酝酿到写作》、《名理论》142—144 页。

[12]同上，88 页。

[13]毛峰：《问》。

[14]《1914—1916 年笔记》，25.5.15。

[15]维特根斯坦：《名理论》，72 页。

[16]维特根斯坦：《哲学研究》，第 309、598、471、126、194、123 条，北京三联书店，1992。

[17]同上,19节。

[18]维特根斯坦:《论确定性》第559节。

[19]转引自M.K.穆尼茨:《当代分析哲学》,405页。

[20]《文化与价值》,57页。

[21]同上,34页。

[22]同上,81页。

[23]同上,230页。

[24]同上,114页。

[25]《1914—1916年笔记》,72—75页。

[26]《文化与价值》,107页。

[27]同上,7页。

[28]同上。

[29]维特根斯坦:《文化与价值》。

[30]叶艺:《幻象——生命的阐释》,2页,国际文化出版公司,1989,北京。

[31]《逻辑哲学论》结尾。

[32]海德格尔:《走向语言的中途》,参见《海德格尔选集》(上、下),上海三联书店,1997。

[33]同上。

[34]同上。

[35]同上。

[36]转引自乔治·斯坦纳:《海德格尔》。

[37]海德格尔:《人诗意地栖居……》,见《诗·语言·思》英文版,215页。

[38]《人诗意地栖居》,参见《诗·语言·思》中译本,文化艺术出版社,1991,北京。

[39]同上。

[40]转引自宋祖良:《拯救地球和人类未来》156页,中国社会科学出版社,1993,北京。

第 12 章

诗乃拯救之道：现代宗教思想与诗意神秘主义

现代文化的基本主题是世界丧失神圣维度和永恒维度后，人面临横亘眼前、转瞬即到的死亡，陷入无比的焦虑和绝望。现代宗教哲学企图从人对自身生存的焦虑体验中培植出敬畏与皈依之情，从而焕发出存在的勇气。现代神学也从天国降到人间，关怀人的存在处境和日常事务，并从中发掘出神圣的意义。早期基督教思想的诗意性和神秘性获得了新的强调，对宗教的人文理解和诗化理解交织在一起，宗教的教条性和逻辑性，被现代新的宗教思想方式所取代，宗教被理解为心灵之诗，它的核心精神是跳出自私的藩篱，对一切人类事务奉献爱心。与伦理学意义上对爱的理解相区别之处在于，现代宗教思想中的"爱"不仅是社会成员之间的互助精神，更主要的，它是人类存在的终极意义，它从耶稣为人类献身的神学意义上获得神性的光辉，它是人类终极性的天命，是人类的自我拯救之道。围绕"爱"这一精神核心，现代宗教思想展开了它对人类存在的终极思考，这种思考对人类命运的设定，与实用主义、科学主义对人、人的存在境界的理解截然不同，表现出诗意神秘主义的文化境界。

一、从日常中活出神圣：现代神学

克尔凯郭尔(1813—1855)是存在主义之父、现代宗教哲学的先驱。他认为，人的精神生命是人的生活的本质："正是精神给予我们以生命"，[1]对个体而言，"精神就是自我"，即自我关注。精神的基本品质是一种存在的激情，这种激情在人的生存困境——有限—无限、身体—心灵、必然—可能、时间—永恒等一系列不可解脱的矛盾与悖论中，被激发出来，它历经美感、伦理诸阶段，最终达到宗教阶段：人与上帝的关系是最高的精神关系，个体精神的顶点是一种宗教激情："人性的东西本质上是激情……一个人的最高激情是信仰。"[2]精神激情体现为自我在内心深处体验上帝的恩宠，达到神性的自我和与上帝的结合。

克尔凯郭尔以深刻的个人体验探讨了人的生存困境：死亡、无法表达的隐秘内心生活、感性和情欲的沉迷、忧郁、不幸、苦恼、厌烦、焦虑、绝望和罪孽……他主张超越人的伦理义务，在痛苦和孤独中担当人的宗教义务，皈依上帝。他的宗教思想将注重探讨宗教的外部构成深入到人的秘密的内心生活中，从而让人在内心生活的最深处去体认上帝的存在以及人的存在的全部悲怆。克尔凯郭尔是宗教神秘主义思想领域的柴可夫斯基。

现代神学思想以对人类存在状况的剖析而显示其深刻性。陀思妥也夫斯基、索洛维约夫、别尔嘉耶夫等俄国宗教思想家，将东正教神秘主义与对现代人类的精神困境的体察结合在一起，提出了复兴宗教信仰的文化主张。

流亡思想家舍斯托夫(1866—1938)判定人类处境的悲惨绝

望和孤单渺小，认为个体灵魂应当勇敢地冲撞必然性、自明的真理和一切稳靠性的铁墙，从而在受苦中认信分担人类痛苦的上帝："一旦人由于命运的安排在现实面前碰得头破血流，在恐怖中他会突然发现，所有美好的先验判断统统是假的，……于是人便面临自己最可怖的敌人，在其一生中第一次体会到令人胆寒的孤独……希望永远失去了，而生命却孤单地留下来……"[3] 他把苦难宗教和快乐宗教区分开来，认为只有那些丧失家园、财产、语言和祖国的人才能理解基督信仰，他反对斯宾诺莎"无动于衷"的哲学主张，认为斯氏将上帝等同于自然才是杀害上帝的真正凶手，而存在主义等无神论哲学企图在虚无和荒诞中博取欢乐是自我欺骗，生活是持续的恐怖，只有认信上帝，才能获得拯救。他认为追求上帝就是从存在的深渊中向主呼告，是一场从不可能中博取可能的、充满眼泪和呻吟的疯狂的斗争。

诚然，由于死亡的存在，虚无之感常萦绕在每个生命的心头，更萦绕在从事本书写作的作者的心头。然而，本能告诉我，尽管一切冲向死亡，生命丝毫也不减弱它存在下去的激情。因此，应当尊重生命的自我选择，允许一切生灵自我决定解脱的方式：既可以是哲学的静观，也可以是宗教的认信，更可以是诗意的欢欣。从根本上来说，真正辉煌的生命，不是念念不忘死亡和悲剧，而是从死亡和悲剧中挣脱出来，去搏取幸福和欢乐，去创造文化、美和诗篇。

卡尔·巴特(1886—1966)的思想被认为是现代神学的开端。他在《〈罗马书〉释》(1919)中认为上帝根本不可认识，人只能在信仰中等待上帝启示自身。他提出"上帝就是上帝"的观点，认为人无法找到上帝，只能听从、迎候基督在十字架上复活的事件中向人走来的上帝。他区分基督教和基督性，认为宗教的存在

体现了人的愚蠢,“宗教既非人与自身的和谐,亦绝非与无限的和谐”,宗教“不仅没有给人的生命问题提供答案,反而使人成为不解之谜。宗教既非人的救赎,也非人之救赎的发现,而是人之不可救赎的发现。宗教既不敷用,也不值得赞美,反而是套在人身上的轭”,而基督性才是活生生的信仰。他强调人与上帝的不可通约,强调人的罪性和上帝的至高无上的神秘性,反对神学的世俗化,主张神学的谦卑,认为人与上帝的结合靠上帝恩典的奇迹。他反对历史主义、心理主义、科学主义和文化主义对神学思想和语言的侵夺,提出“辩证神学”的理论,认为人处于生存的悖论、破碎和结结巴巴的“辩证”处境中,上帝临世是上帝不可思议的自由。在这种神学中,上帝的超绝性和神秘性大为增强。

卡尔·拉纳(1904—1984)认为,基督教的原则是:上帝是无限的、不可思议的奥秘,人是有限的奥秘,奥秘是人神的联接点。在《圣言的倾听者》中,他认为,按照基督信仰看历史、人生,就会发现:人世的开端和终结都把握在不可言说的神圣奥秘之中,基督带来的神秘消息表明人是具有无限的有限,人应当倾听圣言、领承神意、将生命融入圣爱之中。

与这种人神远隔的神学不同,舍勒(1874—1928)认为人的精神生命可以向上帝“生成”,来执行圣爱的使命;朋霍费尔(1906—1945)也主张在现实的积极斗争中追随基督。作为一个清醒的思想家,他意识到世界已经“成年”,宗教神话中的上帝已黯然失色;作为一个圣徒,他主张“非宗教的基督教”,投入现实生活,分担上帝的苦弱,“(与上帝)一起彻夜不眠地看护人世”[4],因此被称为“对世界负责的神学”。他提出“孕育希望的无神”的观念,主张人在自立中对世界负责,从而和上帝更紧密地站在一起。他以生命贯彻了自己的主张:他因参与策划行刺

希特勒而被杀害于集中营。他所开创的"世俗神学"的主张正方兴未艾,呈现出壮阔的活力。

贯彻这种新的神学精神的思想家还有西蒙娜·薇依(1909—1943),她认为上帝就是"倾空自己"的爱,性爱同样是神圣的,她提出圣爱有神论和性爱有神论,认为人应当无神地信仰上帝,将上帝信仰贯彻到生活实践中,在生命中活出上帝、活出神圣。她在赴伦敦参加法国抵抗纳粹的流亡政府的途中,病饿而死。她的思想如一朵怒放的玫瑰,绽放在战后的激进神学和女性神学中。与之相类似,娑勒(1929—　　)也将性爱称为圣事,认为"性是一种对爱的对象、对我们自己、对我们生活于其中的社会和世界的认识方式",性爱是上帝的恩典。她认为,宗教性就是"反抗个体的和社会机制化的平庸","信仰就是与冷嘲作斗争,就是反抗冷嘲",信仰也就是一种超越性的心智和感情素质,它百折不挠地坚持对生活的信赖、至诚和希望,促进生活的更新。它是对生命含泪的肯定,是神圣的精神品格,无穷无尽的挚爱,在艺术中、在日常生活中,都可以确立实现宗教性的理想,使现实的成为神圣的。这种主张可以说是提出了"艺术神学"和"诗歌神学"的思想命题,与现代人文思想力图创立一种"艺术宗教"和"诗歌宗教"的主张相一致,为宗教在现代生活方式的感性化、审美化中的实现,开辟了道路。她在《无神地信仰上帝》中,主张在日常生命中体认上帝,以奥尔蒂泽为代表的当代美国的激进神学——"上帝已死神学"也主张在人的生命实践和日常世界中见证神圣的信仰。

娑勒在《政治神学》中批驳布尔特曼(1884—1976)认为信仰纯粹是个人存在水平上的自我决断的观点,提出"政治神学"的理想。R.尼布尔(1892—1971)、默茨(1928—　　)等主张神学

思想参与争取政治民主、言论自由和公民自决等现实斗争，莫尔特曼和戈尔维策则提出了“希望神学”、“革命神学”、“解放神学”的主张。神学与人的现实日益贴近。

传统神学与传统教会的顽固不化受到瑞士神学家汉斯·昆(1928—)的强有力挑战：1970年7月18日，是梵蒂冈教廷给“永无谬误”说下定义一百周年日，这一定义称教皇和大主教会永远正确、不容争议。在这一天，昆发表《试问：永无谬误吗?》一书，神学界一片哗然。1979年底，罗马教廷宣布取消他作为天主教神学家的资格和授课资格。这一声明引起国际性的强烈抗议。昆因此成为改革派的象征。在《做基督徒》(1974)中，他认为，做基督徒就是以耶稣为榜样自立自强，捍卫人性、自由、正义、真理和爱。在《上帝活着?》(1978)中，他指出，上帝的存在无法获得理性的证明，但却能获得人的合理性的信赖，上帝就在世界之中。在《冲突中的耶稣》(1976)、《基督教与世界宗教》(1984)和《中国宗教与基督教》(1988)中，他通过对全球各大宗教的比较研究，提出“普世神学”的主张，认为彼此沟通的普世宗教是真正人性的实现。他将世界宗教分成三种基本类型：闪米特—先知型宗教：犹太教、基督教、伊斯兰教；印度—神秘型宗教：印度教、佛教；中国—贤者(哲人)宗教。他认为三大类型宗教各有不可替代的价值，比如儒教、道教思想的生态观、阴阳互补与转化的世界观模式等，又如耶稣甘愿与不幸者为伍、为人类牺牲的献身精神、对苦难者的“温柔”与怜悯等，都具有不可替代的世界价值和世界意义。

宗教哲学家保罗·蒂利希(1886—1965)在《存在的勇气》(1952)和《信仰的动力》(1957)中指出，人的最深切的关怀是如何超越自己的有限处境，获得无限，因此宗教不是人生的一个孤

立禀赋，而是人的全部精神生活的深度，是维系人的存在并赋予人生以意义的东西，是人生的终极关切。他说："宗教是整个人类精神的底层。""宗教，就该词最宽泛、最基本的意义而论，就是终极的关切(ultimate concern)。"

蒂利希认为，人的最大危险在于无限而终极地执著于某些有限而短暂的目标。他精辟地提出，任何可以成为人的客体和对象的东西都不是终极性的，只有那无限地高出于一切客体、对象和主客关系、又使我们无条件地参与其中的东西，才是终极性的，这个东西就是"存在本身"。所谓"存在本身"，就是超越一切存在物并使一切存在物存在的、不可言喻的基础和力量，这个基础和力量就是具有无限终极性和神秘性的上帝："上帝就是存在本身。"

蒂利希的思想成功地超越了传统有神论和传统无神论的误区：有神论信奉人格神的上帝，无神论拒斥人格神的上帝，它们都把上帝等同于一个存在物，而没能理解上帝是超越存在物的存在本身。因此，"肯定有上帝同否定有上帝一样，都是无神论。"[5]也就是说，传统有神论和无神论认识不到上帝是超越有限的无限神秘，他的存在不靠理性的证明或经验的指称，而是靠人的心灵对无限超越境界的深刻体认。他因此称自己的上帝观念为"超越上帝的上帝"。

人的生存始终被虚无和死亡所包围，人也因此经常处于焦虑和丧失勇气的心灵状态。蒂利希认为，获得存在的勇气，就必须超越这个有限存在物的世界，发现存在本身无限而神秘的力量。"它意味着，每一种存在的勇气，都或明或暗地具有宗教的根源，因为宗教正是那种被存在本身的力量所把握的存在状态。"[6]从生命哲学的观点看，他所谓的"存在本身"的力量和勇

气，就是宇宙间生生不息的生命力量和生命精神。只有体认出宇宙大生命的诗意境界，才能在内在于万物又超越万物的诗性深度中体认出上帝的存在，人在这种体认中摆脱焦虑和虚无，获得无限与永恒："参与到上帝之中，便是参与到永恒之中。"[7]

蒂利希认为，信仰不是迷信，而是包含怀疑为其必要因素，以便心灵在自由中从事追求真理的冒险。在这种追求中，人将自我接受下来并治愈自我的分裂，进入人神一体的新的存在。

终极关切作为生命的深度，可以表现在生命的一切创造性中。因此，如果有人以道德功能为名拒斥宗教信仰，即是在以宗教的名义来反对宗教。又如，在认识领域，作为对终极存在的不懈追求，这种终极关切也是一目了然的。因此，如果有人以认识功能为名拒斥宗教信仰，还是在以宗教的名义来反对宗教。而在审美领域，这种终极关切则体现为对表达终极意义的无限渴望。所以说假如有人想以审美功能来拒斥宗教信仰，他仍然是在以宗教的名义反对宗教。总而言之，在一切人类精神活动领域中反映出来的那种终极关切状态，其本身就是宗教性质的。"宗教是人类精神生活的本体、基础和根底。"宗教内涵在道德、认识和审美实践的一切过程、目标与境界中，是文化的真正灵魂。

蒂利希认为，工业社会的基本精神就其本质而言是一种物质主义精神。这种物质主义在排斥宗教、抛弃上帝的同时，也随之丧失了存在的深度，疏离了人类的本性，恶化了生存的困境。蒂利希说："作为终极关切的宗教是赋予文化之意义的本体，而文化则是宗教的基本关切表达自身之形式的总和。简言之，宗教是文化的本体，文化是宗教的形式。"他主张现代文化的神化与现代神学的俗化，以构筑一个既现实又超越的文化空间和文

化未来。作为“基督教文化的一个伟大代言人”，蒂利希的思想成功地将人从生存焦虑的绝望处境中，引导向以精神勇气开发新存在的文化方向，实现了现代宗教哲学的提升。

瑞士神学家巴尔塔萨(1905—1988)的神学美学，吸收基督教早期思想中的神秘主义，振兴了现代神学中的审美之维，体现着现代宗教思想中诗意神秘主义精神。巴尔塔萨首先将上帝确认为伟大的奥秘，上帝道成肉身更是上帝之神秘的集中体现，上帝之言与人对上帝的无言构成一种神秘的文化关系。他认为，上帝在十字架上的献身，不仅有痛苦和惨情，更体现了上帝的荣耀之美和爱的温情。上帝对人类的爱是世界存在的核心：“爱是一切物的意义和目的，爱不去无奥秘地看穿自身。爱是非常实体性的神秘，以致于爱总使自己成为奇迹。”

在此基础上，人类的永恒价值——真善美成为上帝之在的神秘而温柔的“吐露”，美是真与善自为的纯粹光照，这光照是已吐露的恬静和倾涌本身。审美愉悦是不可言说的神秘，它参与了在以自身为根基的光照的永不消解的愉悦。圣神之爱驻足于神秘之美中，以十字架上的耶稣为至美的高峰。上帝以肉身向世界显现，就是以美的形象昭示深不可测的精神奥秘。天启以美打动人的心灵。道成肉身将肉体与精神神秘地结合起来，从而迸发出无限的美。因此，在真正的艺术中，此岸的存在焕发着彼岸的光芒，艺术品就是在历史时间和神恩的自由间飘荡。艺术家的祈祷总是指向神性的精神和神性的灵感。“更高的天赋只有带着圣灵才会触及美的中心。”

巴尔塔萨用“圣神戏剧学”来概括上帝与人的戏剧性关系，以“圣神逻辑学”概括上帝之在与世界之在，从而赋予真善美的人类价值以神性的意义。神学美学的探索为发掘宗教思想中的

诗意精神开辟了思考的道路。

最能代表现代宗教思想中诗意神秘主义境界的思想家是马丁·布伯(1878—1965)。他在名著《我与你》中,将人与世界的关系分为我—你关系和我—它关系,前者代表了人与神秘的上帝之间亲密的、真纯的、直接的本体论关系,后者则是人将世界视为可利用物的实用主义关系。布伯称"你"为不可描述、不被经验、无待无垠、纯全无方、超越时空又充溢于万物之中的神秘存在。人只有改变将世界万物客体化、对象化的科学主义、实用主义态度,恢复人与万物的本真关系,让心灵飞升到必然性之上,才能观照出神秘上帝光辉普照的万物的真实存在。

布伯以诗的精神、诗的语言讴歌了神秘的"你"无所不在又一无所在的超越品质,这种品质既是上帝的内在品格,更是上帝与人的纯真关系的基础,是"人的纯全真性活动",是泯灭物我之隔的"唯一性之伟力",是人生获得真实感的源泉。"我—你"关系,实际上是人与世界纯真的诗意关系。这种关系将人带出一切概念体系、天赋良知、梦幻想像、目的意图、企望欲求、是非真伪……等中介性的障碍,将人置于和世界的一刹那间的相遇,在这种纯粹现时的相遇中,人对世界存在之伟大神奇蓦然而生敬仰爱慕之情,神秘诗意油然而生:"不可思议的,我们栖居于万有相互玉成之浩淼人生中。"

作为一个早年生活在德国、晚年定居以色列的犹太思想家,布伯处于西方基督教和东方神秘主义的文化交汇点上,他因此成为西方宗教思想家中少数能突破基督教思维模式和表达模式、融会东西方人文智慧和诗性智慧的杰出之士。他将物质世界称为"蛹",经过人的诗意目光的点化,人文世界之"蝶"才翩翩飞起。他称科学世界观的基础——因果性为神妙难喻的宇宙力

量的“伟力不断闪烁”的结果，而非静止不动的铁律。当人说：“我看到树”时，他的语言构筑的乃是主体与客体之间不可逾越的鸿沟，人与树之间浑然不分的“我—你”关系业已丧失。由此我们可以读出中国道家神秘主义妙契自然本真的诗意精神与幽微神秘的诗意境界。

布伯引用犹太格言“人于母体洞悉宇宙，人离母体忘却宇宙”，认为人与宇宙的关系应当像母腹中的婴儿一样纯粹交融：“身体朝夕相接，生命相互倾流”。然而，在“它”（物质性）的世界的恒定不易、实惠有益的漫长历史中，“你”（精神性）之瞬时乃是神妙离奇、缥缈虚无之诗意插曲。然而，这短暂而辉煌的神圣瞬间，却需人的一生努力，因为“不可测度者能在何种程度上转成实在”，完全取决于人的精神生命的生成。

布伯以神秘主义精神贯穿《我与你》这部优美绝伦的哲学诗：“‘你’呈现于神秘，自神秘中向人呼唤，而精神即是响应。”精神绝不是机械主义世界观认为的那样，是物质世界的“反映”，而有其神圣的本原和神秘的来源。“人与‘你’共居于欲言不语中。”神秘的宇宙本体无形无体、无声无息，超越一切束缚，是沉默的、无对待的自由。“啊，黑暗中淡若孤星的寂寞圣容！啊，多情手指却触及麻木额角！啊，逐渐消失的足音！”

他以深厚的神秘感指出现代文明的困境：人从抽象规律中无法分享存在。社会制度并不能造就公共人生，个人情感也无从化育私人人生。而现代文明却认为，物质生活的改善、社会制度的完善、教育制度和文化娱乐的发展，可以自然而然地形成公共人生和私人人生。这种观点给现代文明造成深重的灾难。布伯向往一个“健康时代”，人们同时营造神明的居所、人类的家园，“让圣乐神诗充溢时空”，从而重建人类文明。布伯视文明史

为"循环一突破"的过程，认为现代文明正走向文明的终点，抵达黎明前的黑暗。他重申诗人的精神信念："何处有危险，何处便有拯救。"（荷尔德林）

他指斥弱肉强食的生物学法则运用于历史，认为人的精神是社会历史进程的附庸的所谓"客观必然性"的说教是"谎言"，他认为自由和命运、人的努力与天意的成全水乳交融，缺一不可：自由不是为所欲为，那恰恰是听命于欲望和宿命的差遣；自由是响应天命的呼唤，完成天意之期盼。人的价值追求可以左右历史："未来顺从人的决定。"他申明，实在不能占有，只能以"爱"来参与，"我—你"关系是神圣的爱的关系。

布伯力图抛弃主客分裂的西方思维模式，代以物我合一的东方神秘主义的诗性智慧："没有现象世界，仅有世界，必须摒除的只是分离性这种障碍，那因我们之二重态度而呈二重性的世界。"他视上帝为寓于万物和人心中的无限神秘，因此，他反对无视万物生命的纯全，穷究、破坏万物生命的本真性的科学主义、虚无主义世界观，主张"圣化生命"、"与神相遇"的诗意世界观。在这种诗意世界观所呈现的万物的纯净关系中，人感到自己既是受造者，又是创造者，既依赖天意，又享有自由。人不再被有限—无限的紧张关系所撕扯，而是合有限人于无限，与无限的宇宙神秘融为一体。"我们领承创造……我们参与创造，相遇造主……我们向往他，奔向他，作他的助手。"人不是宇宙的主人，而是宇宙的助手，这一神秘主义的诗意世界观是 21 世纪生态主义、本真主义、生命主义世界观的哲学本体论基础。

布伯以肉体欢爱的交融性沉醉比喻人与宇宙交融的诗性境界，他引用佛陀所谓"我咫尺之躯包容世界、世界之生灭、世界生灭之途"。将此解释为世界的前途与个体生命的追求、工作和奉

献息息相关:“惟愿我们挚爱此不甘沉沦之世界,以精神之手拥抱它,如此,我们的手将相遇那紧执我们与世界的手!”布伯的神秘主义以坚定的精神信念,号召积极入世:“自然把自身托付于人,让人为世界担当风险。”因此“那真正走出自我、相遇世界者,也必遇上帝。”

人进入世界,不是为获取权力、金钱和享乐,而是为了超越这些转瞬即逝的东西,参与存在,获得不朽的生命。布伯称“可能仅是实在的小憩”,实在将一切可能转化为现时的真实,“你”的境界生机勃然,使世界一次次新生。“此创造不可理喻”,是“元始的神秘”,此创造使世界沐浴于绚丽永恒中:“上帝莅临人,不是要人膜拜他、乞求他,而是让人确信世界自身的意义。”“人受命运出,上帝与他同在。”

布伯以先知语言说:“每逢时代发生重大转折之时,总有宏声启示出现。……宿命越加汹汹,皈依越加赫赫。历史乃玄奥的趋近,每一螺旋线使我们沉人更彻底的堕落,也使我们飞升人更完善的皈依。从世界看,此历程即是皈依;从上帝看,此历程则是拯救。”他预言:“生机盎然的‘道’呈现于世的时代就是‘我’与世界之关系复苏更新的时代。”而使“道”生机盎然的途径就是宗教的诗化:“当我们直观世界之时,就是我们塑造上帝的永恒形象之时。”上帝是人与世界的本真关系,生命之广大、自由、完美的诗性境界。

二、开启一个更广大更真实的境界:现代宗教学

在麦克斯·缪勒(1823—1900)这位学界公认的现代宗教学

奠基人的思想和学术视野中，各大洲的宗教和汹涌的时代潮流一起前进，最终进入一个开阔光明的精神境地，代表着现代人类对宗教神秘主义的人文理解。

缪勒的宗教分析从神话语言的诗意性入手："在创造神话的那个时代，每个词，无论名词，还是动词，都有其充分的原生作用，每个词都是笨重的和复杂的，它们的内涵非常丰富，远远超过它们所应说的东西。所以，我们对于神话学语言中的千奇百怪，只能理解为会话的自然成长过程。在我们谈话里是东方破晓、朝阳升起，而古代的诗人却只能这样想和这样说：太阳爱着黎明，拥抱着黎明。在我们看来是日落，而在古人看来却是太阳老了、衰竭或死了。在我们眼前太阳升起是一种现象，但在他们眼里，这却是黑夜生了一个光辉明亮的孩子，而在春天，他们会真的以为太阳(或天)和大地热烈地拥抱在一起，并把巨大的财宝滋润于自然的怀抱之中。"[8]因此，在《宗教学导论》中，他提出了语言学的宗教分类法。经典宗教分三大族系：1.雅利安族系：婆罗门教、佛教、琐罗亚斯德教；2.闪米特族系：犹太教、基督教、伊斯兰教；3.图兰族系：孔教、道教。

缪勒的宗教哲学建立在对人的信仰能力(一种心理能力)的分析上。他认为，只有本能地体验到冥冥中有一个神秘的"无限者"存在，人才能获得这种高超的心理能力——信仰："我们所谓的'宗教'并不是基督教的宗教或犹太人的宗教，而是指一种心理能力或倾向，它与感觉和理性无关，但它使人感到有'无限者'(the infinite)的存在，于是神有了各种不同的名称、各种不同的形象。没有这种信仰的能力，就不可能有宗教，连最低级的偶像崇拜或物神崇拜也不可能有。只要我们耐心倾听，在任何宗教中都能听到灵魂的呻吟，也就是力图认识那不可能认识的、力图

说出那说不出的，那是一种对无限者的渴望，对上帝的爱。"[9]

缪勒认为，宗教的本质就是"领悟无限者的主观才能"。"一切宗教的基本要素之一，就是承认有神灵的存在，那既不是感性所能领悟的，也不是理性所能理解的。"[10]他认为，人的意识除了感觉和理性这两种认识能力外，还有一种"信仰"的潜在功能，它使我们相信在有限物之后或之内，有一个"无限者"存在。"所有的人都有一种对神的渴望。"[11]这种渴望是人的信仰无限的功能。"无限观念的发展史，不多不少正是宗教的历史。"[12]

他把人类所能把握的自然对象分为三类：一是完全能把握的物体，如石头、果壳、头骨之类，这是原始崇拜的对象，不是原始宗教；二是半触知的对象，如树木、山岭、河流、大海、大地之类。这类对象在更大范围内是无法触知的，这导致了古代人由可把握的有限物向不可把握的无限观念的过渡。"这种对无限与未知的感觉，……使人们想达到自己能达到的最高点——获得无限与神圣的观念。"[13]第三类是不可触知的对象，天空、星辰、太阳、黎明、月亮等，这是超自然的神灵观念。这类事物尤其是太阳，在沙漠地带形成了愤怒的、威力无边的神的观念，而在温和的中国大地上，树木河流总是亲密友善的，它们不是统治人、审判人的神，而是与人和谐的友伴。这是中西神秘主义的细微差别。

缪勒用宗教史论证自己的观点："我们迄今所能追溯的印度古代宗教的历史，就是一部千方百计为隐蔽于有限面纱之后的无限命名的历史。我们已经看到印度古雅利安人或《吠陀》诗人是如何面对树木、山岭、河流、黎明和太阳、火、狂风、暴雨和惊雷中的不可见、不得知的无限。"[14]"古代雅利安人从一开始就感到超越、无限、神圣，或我们现在用其他名称所称之的存在。他

们以为可以从高山大川、黎明、太阳、苍天、天父诸名称那里找到它。但每个名称最终得到的都是'不是'二字。……它是所有这一切的总和,同时又超越这一切。"[15]

无限者也就是超越有限的神秘者。他可以称为"神"或"上帝",也可以称谓为"存在"、"宇宙"或"生命"。因此,彻底的神秘主义是无神论的,因为它连许多宗教教条确信无疑的"神的客观存在"这一点也矢口否认,因为神存在与否或以什么方式存在,是不可说的、神秘的,需要人用整个生命去体验和领悟。缪勒将这种无神论的神秘主义称为一切真正信仰的生命之血:"……有一种无神论是走向死亡的无神论,但有另一种无神论却是一切真正信仰的生命之血。……这是信仰中最真实的信赖,是最真实的信仰。没有这种无神论,宗教早就变成一种公式化的虚伪。没有这种无神论,就不可能有新的宗教或宗教改革,我们任何人都不可能获得新生。"[16]

缪勒以哲人的睿智将这种不相信外在仪式与教条的无神论,称为"诚实的无神论",它是朴素的神秘主义,人类精神新生的萌芽:"我知道有人会谴责我在捍卫和赞颂无神论,谴责我把无神论描绘成人们在宗教思想进化中所能达到的最终的、或最高的顶点。让这些人去这样说吧!此时此刻,哪怕只有几个人理解了我所说的诚实的无神论的意思,知道这种诚实的无神论与庸俗的无神论或不诚实的无神论不同,我就心满意足了。因为我知道,理解这种区别,有助于我们度过最令人痛苦的困难时刻。这将使我们懂得,当老的树叶,那代表光明和幸福的源泉的树叶正在飘落,我们身心内外的一切似乎在苍老、冻结和死亡之际,必定有一个新的源泉将充实每一个温暖和诚实的心。这还会使我们懂得,诚实的怀疑,是诚实信仰的最深刻的源泉。只有

有所失的人,才能有所得。"[17]

作为宗教学者,缪勒认为对宗教的恰当的人文理解,既可以破除种种不必要的教条和迷信,又能使人们纯真美好的信仰获得保持、巩固和更新:"宗教学目前只是一种愿望、一粒种籽,它在前进中必将圆满实现,并获得丰硕的成果。一旦收获之际到来了,一旦世界上所有宗教的最深刻基础变得一目了然并得到修复,人们就可能认识到,恰恰是这些基础可以再次得到利用,就像我们古老大教堂下的墓室和地下室一样,可以作为某些人渴望得到比他们命中注定必须在今世执行的日常献祭、服务和宣道中所得到的更好、更纯洁、更真实的东西的避难所。那些已经放弃幼稚事物的人尽管把它们称为家谱、传奇、奇迹或神谕,但他们不放弃内心童稚般的信仰。"各地教徒在崇拜和布道中失去许多传统信仰的东西,但他们却会把"价值最高的珍宝",即他心中体认到的无限物带进安静的教堂地下室中去。[18]

缪勒将宗教理解为一种高尚美好的心灵境界:"无论什么地方的宗教,它的意图总是神圣的。一个宗教,无论多么不完善,无论多么稚气,它总是把人的灵魂放置在神的面前;一个关于神的观念,无论多么不完善,无论多么稚气,它总是代表当时人在心灵上所能达到和掌握的关于完美境界的最高理想。宗教使人的心灵面对这最高的理想,宗教使心灵升高,超过一般的美德标准,最终使人们渴望一种更高尚和更美好的生活——沐浴神之光辉的生活。"[19]

他富有预见力地指出:神的观念也许不完美,神恩境界也许不过是虚幻,但人的这种信仰,却是寄托了他当时所能持有的最高理想。宗教学了解宗教的目的在于了解人,也为了说服人互相了解。他希望未来有一种建立在更完善的无限观念上的"人

类的真正宗教"。它当然不会是人们所知的任何一种历史上的宗教，而是产生于各种真理宝库的全体："未来的真正宗教将成为过去一切宗教的未来。"[20]

与此相类似，威廉·詹姆斯(1842—1910)的宗教哲学也渗透着这种对宗教的人文理解。"我们全部经验的明白结论乃是：世界可以用多种观念系统来应付。……科学与宗教一样是真正打开世界宝藏的钥匙。可以说，这两种之中，没有一件是包罗一切的……"[21]基督教是一种"心理暗示"，导致观念对信仰和行为产生效力。人问："我要做什么，才能得救?"回答："只要你相信，你此刻已经得救了。"医生说："只要你知道，你已经健康安好了。"诗人说，上帝很好，夜很美丽，这就足够了。它是一种生命的富足感，而使生命富足的力量是人难以理解的，人们称之为"神"。

他把宇宙比喻为一个神秘的圆，而种种生命和对生命的种种理解都是从这个神秘圆切过的并行的切线："我们也就是万物的更广阔的生活的切线。"因此，如果上帝能令人满意地起作用，上帝就是真的。[22]他认为，宗教本质上是个人在其孤独时刻对神圣对象的经验。他认为，持久的快乐可以产生一种宗教，这是因为感谢被赠予这样快乐的生活而起的赞颂。如果一个人经验到上帝之神近在身旁，他们的"世界情绪"一定是热心而自由的。他们热烈地献身于他们所体验到的那种人生美好快乐之感，他们的宗教是与神圣会合的宗教。在他们看来，上帝是个赋予自由者。惠特曼笔下的自然和人都是美好的、神圣的。这是一种快乐的、诗意的神秘主义。

在病态心灵看来，人生就是骗局和失败，是并吞一切的黑暗。詹姆斯坦白他属于这种悲观的宗教主义者："健全心态要作

为一个哲学主张是不够格的。因为它坚持不予理会的那些恶事,乃是实在界确然有的一部分。究竟,这些恶事也许是发现人生意义的最好钥匙,并且也可能是唯一的,使我们对最深真理开眼的工具。"[23]因此,宗教更成为必不可少的价值依托和意义源泉。人从宗教中驱除失败感,达到心灵平静和皈依:"皈依、更生、蒙恩、体验宗教、得到安心立命之处,这些短语代表一个过程,一向分裂的、自觉为错误、卑劣、不快乐的自我,变成统一、正当、优越、快乐的。"[24]因此,神秘主义为我们开启了一个更广大更丰富、具有更高意义的世界。它的理想是至高的,表示广博、统合、安全、平静。

詹姆斯独创性地将宗教领域分为"制度的宗教"(institutional religion)和"个人的宗教"(personal religion)。所谓的制度宗教注重的是神性,主要表现为崇拜、献祭、神学、仪式、教会等;反之,个人的宗教最关心的是人,或者说是人的内在性情构成了兴趣中心,像人的良心,人的美德,人的无助,人的不完善等。在个人的宗教里,虽然能否得到上帝的恩宠仍是一个本质特征,神学思想也起着相当重要的作用,可这类宗教所激励的行为却是个人的而并非仪式的;也就是说,是个人在单独自理宗教事务,教会、牧师、圣礼以及其他"中介者"则降低到了完全次要的地位。这样便形成了人与其创造者的直接关系,"从内心到内心,从灵魂到灵魂"。

根据詹姆斯的看法,以上两大分支相比,个人的宗教较之制度的宗教更重要、更根本。他的理由实际上已包含在上面的论述里。首先,若把制度的宗教作为考察重点,或仅仅限于这种考察,那么,宗教便只能定义为一种外在的技艺,即如何设法赢得神祇的恩宠。换言之,若想探究宗教现象的内核,唯有深入到个

人的宗教。但更重要的一点理由是，个人的宗教是先在于神学或教会的，因而它也是较之二者更根本的东西。各大宗教或各种宗教制度的创始人，最初无一不是通过个人与神性的直接交往而获得他们的力量的。基督、佛陀、穆罕默德等超人的创始者是这样，连基督教各宗派的创建者也是如此。各种宗教制度一经建立，便沿袭传统而过着一种守旧的生活。正如宗教制度是墨守成规的，各类宗教的信徒，无论基督教的、佛教的还是伊斯兰教的，也大多过着"二手的"宗教生活。他们的信仰是别人创造的，是传统给予的，是对一些既定的形式或习俗的模仿。与其研究这类"二手的"宗教生活，当然不如考察那些异常、狂热的、有创造性的宗教经验。这实际上就是人的神秘体验，个人宗教也就是摒弃外在权威与教条的神秘主义。

詹姆斯关于"个人宗教"的定义是："宗教对我们所意味的是，作为个体的人在孤独中的情感、行为和经验，按他们的领悟，是他们自身处于和神圣者(the divine)的关系，此一神圣者可能是他们所专注的任何事物。"首先，对"神圣"的一词不宜作狭窄的解释。有些宗教思想体系并不明确假定有一个上帝或神。譬如，在佛教那里，佛陀的地位尽管与上帝相当，但严格地讲佛教思想体系是无神论的。更典型的是近代的先验唯心论。例如，在爱默生主义那里，传统意义上的上帝似乎被"蒸发成了"抽象的理想(观念性)。上帝不再是一个具体的神，也不是一个超人，而是事物的内在神性，是宇宙的基本精神结构，是先验论者的崇拜对象。然而，我们并不能据此而把佛教徒或爱默生主义者的内心情感排除在宗教经验之外。无论佛教的悲观抑或爱默生主义的乐观，它们对个人生活的感染力及其强烈反应，实际上都很难与典型的基督教经验区别开来。"因此，以经验的观点来看，

我们不能不把这些无神的或半神的信念叫做'宗教';同样,我们在宗教定义里提到的个人与'他所认为的神圣者'的关系,'神圣'一词也必须给以非常宽泛的解释,即概指任何'类似于神的'(godlike)对象,而不论其是不是一个具体的神。"

其次,所谓"类似于神的"在特性上又是指什么呢?有一点是明确的,所有的神就存在与力量而言都是第一性的。它们无所不在、无所不能;它们就是真理,是最初的真理也是最后的真理。所以,"类似于神的"就是指最原始的、无所不在的、至真至切的,而一个人的宗教信念也就是指他对自己感觉到的原始真理的认同。

在上述意义上,宗教可以说是一个人对生活的"全部反应"(total reaction),但这并不意味着任何此类反应都称得上是一种宗教。譬如,当今社会流行的那种玩世不恭的人生态度,当然不是宗教。因而,詹姆斯对其宗教定义又加一重限制。他指出,前述定义里使用的"神圣的"一词并不仅仅意指原始的、无所不在的和真实的,这些说法若不加以限制便过于宽泛了。"神圣者对我们来说只是这样一种原始的实在,个人感到自己不能不对之作出严肃的、庄严的回应,而不是诅咒或嬉戏。"也就是说,神秘主义的精神内核是对生活抱一种庄严、神圣的态度,这种态度是与近代世界观的庸俗的实用主义和虚无主义格格不入的。

宗教经验的对象是什么,由此类经验形成的信仰对个人生活有什么影响,其心理特性又何在?这是詹姆斯接下来回答的一些基本问题。广义地讲,宗教经验的对象就是"不可见者"(the Unseen)。在个体的宗教经验里,"不可见者"被确信为实在的,它决定着某种"不可见的秩序",而适应于这种秩序就是至善。可以说,植根于心灵上的宗教态度就是由这样一种信仰与

自我适应构成的。

"的确，这种关于实在的情感能如此强烈地加之于我们的信仰对象，使我们的整个生活都被彻底'极化了'(polarized)，可以说，这是由于我们所相信的那些东西的存在之意义，然而，若确切加以描述，那种东西又很难说就出现于我们的心理上。"他指出："有些抽象的观念能绝对决定着我们的心理，这是人之性格中的基本事实之一。由于它们'极化着'并'磁化着'我们，我们或转向它们或背离它们，我们寻求它们，拥有它们，憎恶它们或赞美它们，就仿佛它们是如此多的具体存在物。作为存在物，它们在其栖居的领域内犹如空间里变化着的、可感觉的事物一样真实。"此类抽象概念作为心理对象，构成了万事万物的背景，或一切可能性之本原；是它们赋予事物本性，或者说，我们是借助它们的意义来把握现实世界的。然而，人却不能直接看到它们，因为它们是无形体、无特色的、神秘的。

作为一个心理学家，詹姆斯记述了"一个教上的经验"："有一天晚上，就在山顶的那个地方，我的心灵仿佛向'无限'敞开了，有两个世界在交流，内在的与外在的。我单独和创造出我的'他'站在一块，还有这世界上的一切美、爱、悲哀和诱惑。我那时并没有追求'他'，却感到我的精神与'他'是那么融洽。此时此刻，对周围事物的普通感觉消失了，剩下的只是一种说不出的欢乐与狂喜。这种经验是完全不可能描述出来的。夜幕裹住了一个存在物，因为它不可见，所以愈发能感觉到。'他'就在那里，比我在那里更不可怀疑。我那时真的感到我没有'他'更真实。我对上帝的最高信仰、对他的最真实的观念，就是那时产生的。从那以后，任何关于上帝存在的争论都无法动摇我的信念。我意识到上述经验只能称为'神秘的'，我也没有足够的哲学知

识进行辩护，使之不受这样或那样的指责。在写下这段经验时，我感到也只是涂上一些文字而无法清楚地再现于人们面前。可虽然如此，还是尽我所能认真加以描述了。”毫无疑问，这是一种典型的神秘体验。

另一个实例是没有宗教背景的普通人的——“一个瑞士人的经验”：“我和几个朋友徒步旅行。那是第六天，我的身体很好，心理也很正常，既不疲劳也不饥渴，既没近忧也无远虑，我刚得到家里来的好消息，我们又有一个好向导。我那一天的心情可以说是平静的。可突然间我有一种感觉，自己被举了起来，我感到了上帝的存在，仿佛他的仁慈与力量弥漫我的全身——我说的都是当时意识到的。此时的情绪震动是那么猛烈，我只能勉强对同伴们讲，往前走别等我。然后，我就坐在一块石头上，两眼涌出热泪，不能站起来了。我感谢上帝，在我生命历程中教我认识他，他维系着我的生命，怜悯我这无意义的造物、我这个罪人。我强烈祈求献出自己的一生，践行他的意志。我感到他同意了。随后，这种出神入化的状态在心灵上慢慢消失了，我感觉是上帝收回了赐予我的这种交流。我能往前走了，但很慢很慢，我还是被十分强烈的内在怀古所占据。上述出神入化的状态可能持续了四五分钟，但当时却觉得很长。应该补充说，上帝在我的上述经验里是无形状、无色彩的，也不是凭嗅觉或味觉能感受到的，他显现时也没有确切的方位感，倒不如说仿佛是我的人格被‘一种精神之精神’转化了。但是，我愈是想找词来表达这种内心深处的交流，愈感到不可能用任何通常的映象来加以描述。说到底，最适合描绘我当时感受的就是：上帝虽是不可见的，可他就在那里；这感觉不是来自我的任何器官，而是我的意识。”

总之，通过描述这样一些经验实例，詹姆斯主要提出了如下几点看法：第一，宗教经验从根本上讲是“对人之本体的想像”，而此类想像对信仰者是极有说服力的。它使得一些不可描述的存在物有实在感，其强烈程度很像幻觉的作用。因此，这类实在感能决定人生的根本态度。第二，上述意义上的实在感在信仰者那里不能不说是一些对真理的真诚感受，此类感觉所启示的那种实在是任何反证也排斥不了的。第三，宗教经验在很大程度上或就特性而言是“神秘的”，可划归于神秘主义的范畴。詹姆斯指出，在哲学上与神秘主义相对立的就是“理性主义”。按理性主义的一贯主张，所有的信仰最后都必须为自己提供明确的根据。然而，假若观察一下人的整个心理生活，按其生存状况深入到内在的、个体的追求，也就是除知识或科学之外的深层心理活动，那么，我们便不能不坦白，理性主义所能说明的只是其中的一部分，而这部分解释又是比较肤浅的。

詹姆斯指出，“个体性的宗教经验”之核心或根基就是神秘的意识状态。他指出，宗教意义上的神秘经验所具有的“四个特质”，即“不可言说性”、“纯理智性”、“短暂性”和“被动性”。神秘经验只能直接接受，不可加以言传。就此性质而论，神秘经验并非理智状态而更像是情感状态。对一个缺乏某种情感体验的人，是很难使他明白该种情感的性质或价值的，比如爱情。又如，一首交响乐的价值，也只有那些有乐感的人才有可能领会。“神秘状态虽然很像情感状态，但对那些经验者来说又似乎是知识状态。这类状态是对真理之深层的洞察，而这是推论性的理智未曾达到过的。神秘状态是‘光照’(illuminations)，是启示，它们尽管还是完全不可言喻，却充满了意义与重要性；一般说来，它们过后仍保持一种难以理解的权威感。”

在宗教信仰问题上，正如理性主义的驳难是次要的，其正面的论证也不是首要的。“形而上学与宗教领域的真理在于，只有当我们有了关于实在的不可言说之感觉，并早已用于支持某个结论，有关同一结论的可言说之理由对我们才是有说服力的。实际上，到这时我们的直觉与理性才合作，才会形成一些伟大的世界性体系，像佛教体系和天主教哲学体系。我们出于冲动的信念在此永远是揭示真理之原初质地的东西，而我们可用词语明确表达的哲学，只不过是将信仰翻译成了显赫的公式。这种非理性的、直觉的信念是我们身上深层的东西，理性的论证则不过是外表的显示。本能引路，理智只不过是跟随。”[25]

就是说，神秘主义是人类的本能，是生命自我燃烧、自我升腾的精神火焰，而宗教教条和神学证明，只不过是残留的灰烬。

心理学家荣格(1875—1961)认为，像上帝或神这样一些宗教象征，其本身就是“原型的表达”，它们力图描述的就是精神的统一或存在之本原。他认为，宗教功能在整个心理或精神活动中有其独特的表现方式。其中，最主要的一种表现方式就是个人对“神秘者”的直接经验。这种直接经验一方面是不以任何教义或信条为媒介的；另一方面又是由神秘者强加于个人的，常见的形式有梦境、幻象、纯偶然事件等。但无论形式如何，对于神秘者的经验不是借助于概念而是通过想像或情感获得的。因此，此类经验是非理性的，没有什么逻辑一致性或明确的意义。

有关神秘者的想像尽管一开始可能令人恐惧或压抑，可同时又给人一种神秘感、一种难以抗拒的吸引力，使人在某种神秘的象征体系里感到自己正趋近于更伟大、更崇高的意义，一旦委身心灵即可安宁。从心理学的观点来看，可以说这类想像所表

现的是一种综合，它使梦幻者的所有冲突倾向得以统一，达到精神上的平衡。荣格指出："不论这世界如何看待宗教经验，具有它的人便拥有一笔伟大的财富，一种使他发生重大变化的东西，这种经验变成了生命、意义和美的源泉，同时也给予这个世界和人类一种新的辉煌。"

神秘经验带给人的是多种多样的重大感受，诸如依赖感、威严感、神秘感、活力、出神入化等等，从而使人们的生活向更好的、更积极的方面转变。关于神圣者的经验所产生的这种影响，其真假与否似乎并不取决于逻辑公式而是取决于"生活的认同"。荣格指出，对这样一种经验，哪儿有一种标准可判断其有没有根据呢？在对终极事物的认识上，如果有一种真理有助于人们的生活，难道还有比这更好的真理吗？"我之所以认真考虑——'religio!'——那些由潜意识产生的象征，原因即在于此。……假若这样一种经验对你自己和那些爱你的人来说，有助于使你的生命更健康、更美好、更圆满、更如意，那你尽可放心地讲：这是上帝的恩典。"

其次，宗教功能在整个心理或精神活动中还表现为慎重与信赖的态度，这可看作是对神秘者之经验的结果。荣格用心理学语言这样描述道："依我看，宗教是人类精神的一种特殊态度，它完全可按 religio 一词的原初用法来给以说明，它意指认真考虑与观察某些被想像为'力量'的动力因：精神、魔鬼、神祇、法则、理念、理想，或人们赋予此类因素的其他什么名称，一旦人们在自己的世界里发现那些十分强大的、危险的或有帮助的东西而加以认真考虑时，或是发现那些十分崇高的、美好的与有意义的东西而给以虔诚的崇拜和热爱时，也就有了如此种种命名。"

这种崇高、美好的心理体验，在心理学家马斯洛的"高峰体

验”说中，获得了更好的说明：人的需求结构由低到高，最高一级是超越自我，将个体融入永恒，实现精神的不朽。而神秘主义就是这样一种体验宇宙人生博大深广境界和崇高美好意义的诗意途径。

荣格对神秘主义思想的研究集中在对东方神秘主义、尤其是诺斯替神秘主义、西藏佛教神秘主义、中国易经神秘主义、道教练丹术等方面的研究上。他受自己神秘体验的驱使和东方神秘主义的影响，写出的杂揉心理幻景和通神学（灵学）的巫术风格的作品《向死者的七次布道》、对《太乙金华宗旨》（《金花的秘密》）、《西藏度亡经》的评论等，产生了世界性的影响，成为当代秘教、秘术文化复兴的重要思想来源。

文化人类学大师马林诺夫斯基（1884—1942）认为，人生的每一生理阶段，尤其是心理的重大转机时刻，几乎都有相应的宗教需求：人的受孕、出生、成年、婚姻、死亡等等，既是生命过程的展开，也是宗教过程的展开：比如原始部落的“成年礼”仪式的宗教意义在于，青年经受某些痛苦的肉体灵试，表明自己已具备成年人的坚强，可以接受本部族的伟大传统、价值、神话和信仰，有能力承担延续本部族一切传统义务；而经过对掌握本部族命运的“圣物”和“奥秘”的接触，青年入世这一生命转机被神圣化，稚嫩的青年由于亲近超人或神的力量而变得成熟而有力。据说墨西哥有一个风俗：婚礼上，新郎用纱蒙住新娘的眼睛，将她带到海边，然后摘去蒙纱，将碧蓝的大海作为礼物奉献在新娘的面前。这是何等诗意的风俗！它蕴含的意义和美何其深广灿烂！从文化人类学的观点看，整个宗教生活不就是把生活的每一个重要阶段、通常又是难以把握的阶段，如出生、青春期、成年、婚姻、死亡等生命过程神圣化，也就是诗意化，从而保证了生命的

和平过渡和人生的价值圆满。

再比如宗教葬礼，以确认人的肉体死亡后转入不死的灵魂或精神过程、回归上帝的怀抱为宗旨，它不是为死者而是为生者，让活着的人有信心继续活下去。“一言而蔽之，宗教在这里为传统和文化战胜遭到挫折的本能作出的纯消极反应提供了保障。”[26]马林诺夫斯基精辟地概括道：“宗教的需要出于人类文化的延续，这种文化延续是指超越死亡之神并跨越代代祖先之存在，而使人类的努力和人类的关系持续下去。因此，宗教在其伦理方面使人类的生活与行为神圣化，而且还有可能成为最强大的社会控制力量。在其教义方面，它为人类提供了强大的内聚力，使人类成为命运的主人，消除了人生的苦闷。凡有文化便必有宗教，因为知识产生预见，但并不能战胜命运；因为人们终生互助互利所形成的契约般的义务触发了情感，而情感则反抗着生离死别；因为每每跟现实相接触便会发现一种邪恶而神秘的意志，另一方面又有一种仁慈的天意，人们对于这两者，必须亲近一方而征服另一方。尽管文化对于宗教的需要完全是派生的、间接的，但归根到底宗教却植根于人类的基本需要，以及满足这些需要的文化方式。”[27]他对神秘主义的原始表现形式——巫术的分析更显示出明澈的智慧：“一切巫术自古以来就是一种必不可少的辅助手段，用以帮助人类应付所有那些跟人生息息相关的、而通过正常的理性努力又不可为之的事物和过程。”[28]

历史学家汤因比(1889—1975)认为，文明成长的动力是人的生命力，而这一生命力集中体现在少数创造者的“人格”上。这种“人格”的基本特点是：1. 创造性：每当这种灵魂在历史上神秘地出现时，就好像创造了一个新的、完整的人种，以至于彻底

改变了文明社会的精神风貌;2.超人性:这种人格是罕见的、不同流俗的、能够创造情感、思想和行动的奇迹;3.神秘性:这种灵魂能直觉到神秘的宇宙灵魂,往往以独特的方式发现了真理,从而推动历史前进,并实现灵魂与上帝的直接交往。这种有能力、能自决的人格是文明发展的直接动力。汤因比指出:"理智与宗教均是人性的本质机能",不可偏废任何一个,从根本上讲,科学对人类外部条件的改善远不如人类自身之间关系的改善重要,宗教真理是文明社会的基石。

作为一个精研各种文明兴亡命运的历史学家,汤因比针对现代社会的精神危机,警告说:社会成员的灵魂分裂是文明社会解体的直接原因。自暴自弃、自我逃避与欺骗是文明解体时期普遍的生活方式。而各种伪宗教的流行,也是麻痹人们思想从而败坏人的生命力的症结。在《选择人生》中,他将科学主义、国家主义、和共产主义作为近代西欧的三大宗教,并以此为症结来探讨人类文明的危机和出路。他将宗教称为"一种人生态度",认为这种人生态度为人生活在神秘的宇宙间提供切实的训诲和精神上的满意答案,可以克服人之为人所面临的种种困难。这些思想渗透着深刻的历史感和现实感,是现代宗教文化学的重要内容。

文明的生长需要伟大的灵魂,而伟大的灵魂的生成往往需要与天地万物的亲密接触和神秘启示,这是一种诗意神秘主义的心灵能力,宗教学者称之为天启。在文明发展的重大转折关头,伟大的灵魂以其对宇宙和生命本质的深刻洞察和神秘预见,彻底更新了人们的世界观,使文明跃进到一个新的境界。

神秘主义是个体生命和整体文化的超越形式和诗意精神。它告诉每一颗心灵:永恒、完美的生命种籽就在你的心灵土壤中

扎根，只要你以诗意的阳光雨露浇灌，不朽之芽就能长成绿叶苍葱的宇宙大树。在这棵人与万物亲密栖息的大树上，无限撑开绿荫，庇护着每一个娇嫩的灵魂，使之安然作窝、生生不息；繁枝婆娑起舞，小鸟清歌不断，共享奇妙的生命，共谱神圣的诗章……

1997 年圣诞前夜，当我在音乐厅聆听合唱团演唱的圣诞歌曲《欢庆圣诞》、《祝你圣诞快乐》、《圣诞夜歌》、《新生王歌》、《齐来崇拜》、《普世欢腾》、《平安夜》时，我的眼泪夺眶而出：我从这些欢乐的曲调中听出了无限的悲悯和不可摆脱的凄凉、宗教音乐向人们展示出一个庄严圣洁的世界，这个世界与人们生活于其中的肮脏丑恶的世界全然不同，我感到我的灵魂与一切伟大宗教的内在诗魂紧密结合在一起。如果说，中国文化的诗意体现于自然家园的清新美丽，那么，伟大的基督教精神哺养下的西方文化，其诗意体现在它超越现实而献身于理想的创造性激情中，这一激情以一个玉洁冰清的神的王国为灵魂的终极家园，恰如同艾尔加的《雪花》所唱："雪花轻轻地飘，大地尽被笼罩。心地洁白似雪，雪花慢慢在飘……岁月尽可消失，心地永恒不渝！永恒不渝！"随着世界共同体时代的来临，东方灵魂的宁静安详与西方灵魂的超越激情将合流、融会成一个文化的黄金时代，在这个时代中，伟大的宗教将在诗的意义上获得重建，在这种真正的"普世宗教"中，人的人性和神性同时获得发扬，正如同贝多芬的《合唱幻想曲》所表现的那样，每个独立自主的灵魂都纵声歌唱，汇合成神意钟情的和平欢乐的沸腾汪洋："春夜里，甜蜜温馨随风飘荡，歌唱生活之安详；解脱心灵烦恼，要让和睦之花永芬芳。……音乐使人心灵插上翅膀，天空中飞翔；抛开尘世困扰，人间本来就是天堂！……接受美好期望，我们共享愉快欢畅；上帝含笑赞许：让爱汇成伟大力量！"

注 释

[1]克尔凯郭尔:《自我审查与自我判断》,普林斯顿大学出版社,1970,93页。

[2]克尔凯郭尔:《恐惧与颤栗》。

[3]舍斯托夫:《悲剧哲学》英文版,1969,197页。

[4]朋霍费尔:《狱中书简》。

[5]蒂利希:《系统神学》英文版,237页。

[6]蒂利希:《存在的勇气》中译本,第6章。

[7]同上。

[8]缪勒:《比较神话学》,68页。

[9]缪勒:《宗教学导论》,11—12页。

[10]同上,16页。

[11]同上,22页。

[12]缪勒:《宗教的起源和发展》,38页。

[13]同上,122页。

[14]同上,155—156页。

[15]同上。

[16]同上,212—213页。

[17]同上,215—216页。

[18]同上。

[19]缪勒:《宗教学导论》,129页。

[20]缪勒:《生平和书信》2卷,135页。

[21]威廉·詹姆斯:《宗教经验种种》,1902,123—124页。

[22]威廉·詹姆斯:《实用主义》,152—153页,商务印书馆,1995,北京。

[23]同上,170页。

[24]同上,172—173页。

[25]以上见《宗教经验种种》。

[26]马林诺夫斯基:《巫术、科学与宗教》英文版,51 页。

[27]马林诺夫斯基:《文化》英文打印稿,108 页。

[28]马林诺夫斯基:《巫术、科学与宗教》英文版,69 页。

第 13 章

诗乃真理之道：现代科学思想与诗意神秘主义

现代科学思想与近代科学主义有很大的不同：科学不再傲慢地宣称可以解决人世间的一切问题，它开始自我限制其范围，并一再对自己片面发展的危险前景提出警告。迷信科学的时代一去不复返了。促成这一局面出现的，是近代以来科学片面发展造成的一系列恶果，在世人眼前日益清晰：标榜解放人类的科学技术，在带来生活便利的同时，却剥夺了人类生存的生命根基——环境与生态的破坏使人类彻底丧失了清洁、安宁和生命富足的现在和未来；科学技术首先武装了专制权力，大大提高了专制权力压迫、屠杀人类的能力，核武器、化学武器、生物武器以及常规武器的日益精良和在两次世界大战以及各种局部战争中的广泛运用，使各种意识形态有意营构的“科学神话”彻底破产：标榜解放人类的科学技术正成为压迫、屠杀、毁灭人类的最直接的威胁。科学主义得胜并破产的历史提请人们进一步深思：文明是保护了人类还是压迫了人类？为了文明，人类付出的如此多的自由是值得的吗？有没有在现行文明体制之外的更自由、更本真、更诗意的生活方式？

一、弗洛伊德:文明的前途何在?

现代科学巨匠、奥地利心理学家西格蒙德·弗洛伊德(1856—1939)以他的“精神分析”学说参与并深化了这一根本性的文明反思。弗洛伊德的革命性贡献在于打破了近代理性主义将理性作为人的本质特征的神话,发现了决定人的本质力量是无意识的本能,尤其是性欲。弗洛伊德通过对人的精神分析,企图让理性控制住本能的冲动,从而使人摆脱病态。然而,现代思想的发展与他的初衷背道而驰:人们越来越意识到,本能往往是健康的,理性常常是虚伪和病态的。弗洛伊德思想的命运与现象学哲学的创始人埃德蒙·胡塞尔(1859—1938)极其相似:胡塞尔企图悬搁传统哲学中的形而上学或本体论问题,而把对人的主观意识的分析作为“一门严密科学”来追求,然而,事与愿违,现代思想拒绝从纯粹主观性的角度建构一个抽象而枯燥的观念世界,而是要在“不纯”的人类感情的基础上,建构一个诗意自由的生命世界。

弗洛伊德将精神分析应用于文化研究领域,试图从心理学角度解释人类文明进程。1928年,已经71岁高龄的他发表《幻觉的未来》,对宗教问题进行探讨。此文以无比的勇气再次重申了他在《图腾与禁忌》(1912)一书开篇提要式的短文《关于文明、文化及现代人的问题》中,对宗教的基本评价:“我相信,宗教是一种精神麻醉的典型代表。”[1]在此文中,他以坦率的口吻指出:人生的目的就是要寻求快乐,而自然、肉体、社会的压力阻挠快乐的实现,人们逃避苦恼的方法则有药物麻醉、抑止冲动、升

华、幻想、脱离现实的妄想等多种。在探讨“幸福”问题时，他再一次显示出无比的勇气：“我想神在创造天地时并没有设计‘幸福’这个字。一般人所谓的‘幸福’，并不是真正的幸福，它只不过是意指一种暂时的、过渡性的、比以前较好的情况而已。因此，所谓实现幸福，实在只是一种乌托邦心态。”[2]

在谈到“追求幸福的方法”时，他对宗教作出了一个总的评价：“无疑的，宗教是追求幸福的一种方法，也是许多人所投身的方式。不过，我想宗教忽视了人的歧异性而以千篇一律的方式对待每一个人，其中包括要求每个信徒必须接受相同的戒律、相同的教条，因此，我相信任何一个人在接受宗教信仰前无可避免的都要先经过一种知性的萎缩；也正因为如此，我想利用宗教来给予人类幸福此一做法是注定要失败的。”[3]弗洛伊德清楚地看到：经过数十个世纪的发展，现有宗教已经高度教条化，要想信奉它们，就必须放弃人类近代以来获得的一系列知性的成就，这些成就是现代生活条件和现代文明的基本内容，尽管这些内容对解决人类生存的意义问题束手无策，但现代人毕竟不会相信那些宗教的神话了。作为一名科学家，弗洛伊德以清醒的现实感指出了西方原有宗教必然衰落的命运。他尤其反感基督教的伦理观，认为那是违反自然的：“爱别人（甚至敌人）像爱自己一样——我想，这是注定不可能的事情。”他认为，这是典型的“超我”论，是造成压抑、虚伪和病态的原因。[4]出于西方文化对东方思想的无知，他没有能设想到一种非教条化的诗意宗教——东方神秘主义尤其是中国神秘主义的精神境界，当荣格对此表现出浓厚的兴趣时，他当面斥之为“巫术”。然而，正如本书所论证的，神秘主义，作为人类超越精神、诗意精神、生命创造精神的源泉，可以挣脱传统宗教的教条化束缚，为人类生存开启

出伟大高远的境界。这需要一种想像力，而作为科学家的弗氏，对此宁愿沉默。他在指出“科技的急速发展”给人类造成的巨大困境使人们反思“控制自然是不是文化的唯一目标”之后，无法提出相应的答案。他以敏锐的洞察力，指出个人幸福与社会发展之间日益增长的矛盾，但如何协调以促成和解却提不出中肯的思路。他像高明的医生那样，对整个文明建议说：试试谈谈恋爱吧——“我始终认为恋爱是人类追求幸福的一种较合理的方法。”听上去似乎文明已病入膏肓，个人只好对此不闻不问、沉溺在自己暂时的、从本质上讲是“不可能实现”的“幸福”中了。尽管如此，弗洛伊德以“实现幸福的不可能性”这样的认识作为标题，显示出一个清醒的思想家看破人类现实的高超的洞察力，在他认真地劝人们恋爱的建议中，埋藏了多少对人世的绝望与酸辛！

文明既然不能提供幸福，那么文明的意义究竟何在呢？《文明及其缺憾》[5]对文明的根源、存在的基础、现状以及前途进行了深入的思索。此书开篇指出，人们常常为了权力、成功和财富而低估了生活的真正价值。除了少数人，一般大众对文明取得的精神成就漠不关心。在那些少数人中，被称为“当代堂·吉诃德”、塑造出当代文化英雄形象约翰·克里斯朵夫的法国作家罗曼·罗兰，对人类精神成就中的宗教表现出特别的崇敬。为了回应这位浪漫主义者来信声称的对“永恒”（不朽）的“海洋般浩淼”的感觉，冷静的精神分析家弗洛伊德对这种感觉进行精神分析，认为这种感觉作为宗教感情的来源是从“婴儿期的无能为力感和对父亲的渴望”中衍生的，这是一种“无限自恋的感觉”。他承认，“与宇宙同一”构成了宗教的观念核心和感情核心，它是自我消除外界威胁的一种慰藉方式，但它和入迷、忘我等神秘主义的

精神状态一样，很难进入科学观察和研究的领域之内。弗洛伊德将它归入诗的领域。他引用席勒的诗："……让他欣悦吧，那在玫瑰色的光芒中呼吸的人。"暗示神秘主义感觉属于私人感情领域的问题，不具有文明的普遍意义。而作为文明制度一部分的宗教制度所依赖的宗教信念体系，则是"与现实毫不相关的"、"幼稚的"、"站不住脚的"幻想。对于普通人与宗教的关系，弗洛伊德引用歌德的思想说："拥有科学和艺术的人也拥有宗教；但两者都不具有者，就让他占有宗教吧！"弗洛伊德将科学和艺术称作人类的最高成就，它们和宗教是互相说明，互相转化的。也就是说，弗洛伊德心仪的，是一种科学的或艺术的宗教，这种宗教的精神境界不是通向虔诚，而是通向探索真理的勇气和诗意的美的境界。歌德的话显示出宗教境界与科学、艺术境界的等级差别：不能拥有科学、艺术境界的人，只能偏狭地"占有"宗教，也就是说，占有宗教观念特有的偏狭。宗教属于普通人，科学和艺术属于少数人。下智虔诚，上智超越；小人数术，君子大道；凡俗见佛就拜，诗哲神我合一。

弗洛伊德认为，艰难的生活带给我们不可战胜的痛苦、失望和不可能完成的任务。为了忍受生活的痛苦，缓解精神的压力，人们自我慰藉的方法有三：转移注意力，如从事科学研究；寻求替代性满足，如艺术创造与欣赏；麻醉药品。弗洛伊德发现，享乐原则控制着人类精神器官的活动，它的意图与宇宙的所有规则相悖，根本没有满足的可能：欲望无限度地增长，宇宙中的万物以有限的方式存在，二者的反差使彻底的幸福根本不能实现。弗洛伊德鲜明地指出，幸福就是本能的满足，而断灭本能使人一无所获，在此意义上，宗教的方法是贬低生命价值，强制人们处于心理上的幼稚状态，诱使人们陷入群众性妄想。而幸福感的

真正源泉是个人独立于外部世界的心理能力和心理机制。换言之,本能通过压抑、升华等方式将享乐原则转换成让本能一点一点地获得满足的现实原则。文明因此建立起来。

文明必然造成压抑。问题在于:哪些压抑是合理的,哪些是不合理的。弗洛伊德认为,现代文明造成的不合理压抑太多了,人们由渴望反抗不合理的压抑变成渴望反抗一切压抑,文明的末日于是降临。面临文明的末日,弗洛伊德排除了对现有文明制度进行共产主义革命的幻想,因为人类的基本天性不会因制度的改变而改变。唯一的出路是减少不合理的压抑,促使现有文明制度更好地满足人们的需求。然而,由于文明的本性赋有种种不可解脱的困难,它们是不会向任何改革的企图妥协的。这样,科学思想家弗洛伊德陷入绝境:文明必须改革,但它又无力改革。那文明的前途何在呢?弗洛伊德再次引用诗人思想家席勒的名言:"食欲和爱情推动世界前进。"而在这种生命本能(爱神厄洛斯)的背后,一个更强大、更深刻的本能的黑色阴影开始显露出来——人类自我毁灭的死亡本能。在此,科学思想家弗洛伊德来到了他一向企图避免的更深的水源处——对生命的神秘理解与猜测:"必须承认,对于掌握死亡本能,我们的困难更大;我们似乎只能猜测它是爱神厄洛斯背后的东西,我们捕捉不到它,除非它与厄洛斯相融合而出现。"[6]这样,爱与死分享着对世界的统治。弗洛伊德以诗人的笔调将文明的进程描绘为生与死的斗争:"我们的保姆用她们关于天国的摇篮曲试图平息的,正是这场巨人间的战斗。"[7]这是多么令人颤栗、令人胆寒的摇篮曲!它让你尽可能睡在美梦中不要醒来,不要面对世界严酷的现实。弗洛伊德因此建立了一个"幻想的诗学":他声称,幻想维持了人类的幸福感和人类的价值判断,他甘愿接受人们

的指责，也不打算给他们以安慰。面对文明的深刻危机，弗洛伊德在这本书的结尾处写道："人类已经在很大程度上取得了对自然力量的控制，以致他们可以借助自然的力量，毫不困难地自相残杀直到最后一个人。……现在我们期待着两个'天神'之一的永恒的爱神厄洛斯会维护他自己的权利，与同样永恒的对手——死神进行不懈的斗争。"[8]科学思想家弗洛伊德怀着对文明的深刻忧虑，从科学分析和理性控制转向祈求和期待，希望不可分析、不可控制的本能力量（爱神）能最终战胜神秘的自我毁灭的力量（死神），对文化的精神分析转变为对文化命运的神秘想像，科学主义向他的对手——神秘主义俯首称臣。

弗洛姆对此评论道："弗洛伊德的希望遭到了悲剧性失败。……19世纪的女神——精神分析运动竭尽全力试图在人身上实现的理性，在1914—1939年间的激烈战斗中失败了。第一次世界大战、纳粹主义和斯大林主义的胜利以及第二次世界大战的爆发，充分表明理性和健全心智的失败。弗洛伊德，这位领导精神分析运动以建立一个理性世界的妄自尊大的领袖，不得已目睹了社会精神错乱与日俱增的时代。弗洛伊德是理性主义的最后一个伟大代表，……虽然弗洛伊德代表理性主义的顶峰，不过同时他也给理性主义一个致命的打击。他指出，人的活动源泉在于无意识，在于不可观察的深层，人的有意识思想只在很小的程度上控制他的行为，因而他暗中破坏了理性主义者设想的图景：人的理智毫无约束而又不可怀疑地支配着一切。"[9]

弗洛姆称精神分析运动为"半宗教性的运动"，不仅因为它的组织形式，更因为它的精神宗旨：它不满足于科学的片断观察，而要建构一个完整的文化哲学。它从理性出发，最终抵达非理性的神秘主义圣殿——对不可逆料的、不可控制的生命过程

（本能与超越）的诗意理解之中。这种理解不是向盲目的、自我消耗的本能力量低头，而是让生命进入想像、升华、为爱和自由向死亡不懈斗争的伟大境界。

二、爱因斯坦：创立一种宇宙宗教！

阿尔伯特·爱因斯坦（1879—1955）是20世纪最伟大的科学家和思想巨匠。他从科学观察出发，最后达到对宇宙终极神秘的诗意信仰，显示出与20世纪人文思想殊途同归的心路历程。爱因斯坦的相对论为人们揭示出一个空间物质在不同的时间速度中所具有的不同能量的“加速度的世界”，这个理论的直接后果之一就是核武器的生产和使用，世界进入核恐怖的时代，当初研制、投放核弹的科学家和飞行员因不堪目睹广岛、长琦的惨状而引咎自杀，爱因斯坦也为科学技术的可怕运用深深震惊和自责。他转而倡导设立世界政府以实现永久和平。

爱因斯坦被称为“悲剧性的科学家”。他坚信形式逻辑和因果联系是人类理性、科学的基石，并穷其后半生的精力，投入“统一场”论的研究，企图一举破解从宏观天体到微观粒子的终极宇宙之谜。然而，他失败了。他迎面遇到了致命的障碍——描述微观粒子行为的量子力学。“量子”意谓不可再分的最小份额，电磁波辐射依此最小份额跳跃而行，并不完全均匀连续。光的波、粒二象性使能量辐射中的光子、电子行踪不定，所处位置只有概然性而无确定性，端视人们以何种方式进行观察。量子论自1900年由普朗克发表以来，这一20世纪物理学的基石使人类知识面临物质结构与生命结构不可知的极限。尼尔斯·玻尔

将此"不确定原理"引申为"互补原理"：人参与自然现象的创造，人从内心出发意会外在世界，"实在"并非纯客观的东西，而是主客合致、天人共缔，这一革命性的发现为东方思想的恢复生机提供了坚实的科学基础。[10]

"曾经是科学基础的确定性，而今一去不复返了。"[11]数学家哥德尔于1931年证明演绎推理不完备，不能保证所有系统的真理性；图灵证明有限时间内无法确定一个数学命题的真伪；葛里高里·柴依亨则提出"算法信息论"：由于自然界深处所隐藏的不定性和随机性，数学逻辑的可靠性已大为降低。以《时间简史》闻名中国的科学奇才斯蒂芬·霍金认为，量子不确定性引起物质、能量、时空结构涨落不定，因此整个宇宙飘忽不定，客观真理不可捉摸。而生命科学对人脑产生意识的机制的研究更显示出束手无策的窘境。1996年，专业科学作者詹恩·霍根遍访当今世界级科学名家，写成《科学的终结——科学没落时代面临的知识极限》一书，向人们展示出在现代科学的空前成就和空前破坏面前，当代科学界的惶惑心情。延续几个世纪的科学梦破灭了，霍根转而诉诸心灵的、诗意的神秘体验：在一次入静忘我的经历中，他顿悟出人类理性外向征伐、诛求无度，使天人两分、物我对抗，人类和自然面临被摧毁的危险处境，他从"与天地共存、与万物为一"的诗意心境中遥遥瞥见了一个广阔安详的生命家园和灵魂家園，他向世人发问：值此物欲横流、穷兵黩武的时代，难道不应该反思一下生命的真正根基究竟何在吗？[12]

在科学的极限处，诗意神秘主义油然而兴。晚年的爱因斯坦觉察到统一场理论注定失败的命运，认识到人类的最高境界，不是统治自然，而是在自然面前保持敬仰和谦卑。他转而抒发一个科学诗人的神秘情感和诗意信仰，从而构造出一种气度恢

弘的宇宙哲学。克威利克认为,“爱因斯坦是本世纪最伟大的科学家之一,主要是由于他的艺术家气质。”[13]爱因斯坦的“艺术家气质”的核心,是他对宇宙神秘、宇宙神性之美与和谐的高度激赏与敬畏。

爱因斯坦不相信传统基督教神话中那个人格化的上帝,而信仰斯宾诺莎式的、体现在事物秩序与和谐中的那个诗意的上帝。他相信从自然规律中可以察觉出一种神秘的宇宙精神,这种精神远远超出了人的精神,它提供生命的终极意义,因此,人类生活的幸福和尊严来源于这一“宇宙宗教”的创立,这种诗意宗教的核心是对宇宙无限神秘的敬仰和对真、善、美的热爱:“在学习和追求真与美的领域里,我们可以永葆赤子之心。”“你我这种人虽然同所有人一样到时候都要死去,但不管活多久我们都不会衰老。我是说,在这个我们降生于其间的伟大的神秘世界面前,我们永远是充满好奇心的孩子。这就在我们同人世间所有那些不能令人满意的东西间隔开了一定的距离。这可不是微不足道的小事。”[14]

爱因斯坦以对科学用途的高度责任心而闻名于世,他认为人只有以高超的道德力量和精神力量,才能恰如其分地使用科学技术这样强大的工具,否则就会带来灾难。20世纪的现实反面印证了这一思想的正确性和深刻性。爱因斯坦指出:“科学只能断言‘是什么’,而不能断言‘应当是什么’,在它的范围之外,一切种类的价值判断仍是必要的。”[15]他清醒地看到科学技术的“双面刃”特性:“一方面,它们(科学)所产生的发明把人从筋疲力竭的体力劳动中解放出来,使生活更加舒适和富裕;另一方面,也给人的生活带来严重不安,使人成为技术环境的奴隶,而最大的灾难是为自己创造了大规模毁灭的手段。这实在是难以

忍受的令人心碎的悲剧。"[16]科学技术，作为文明悲剧的登峰造极的成果，突出表现在它对人类精神和道德生活所造成的摧残："今天人们的伦理道德之所以沦丧到如此令人恐惧的地步，主要是因为我们的生活的机械化和非人性化，这是科学技术发展的一个灾难性的副产品。真是罪孽！我找不到任何办法能够对付这个灾难性的弊病。人比他所居住的地球冷却得更快。"[17]

爱因斯坦直言不讳地指出，科学的悲剧不仅造成现代文明精神与道德瘫痪，更重要的是科学技术使社会权力集中到国家机器、集中到少数人手中，从而为文明埋下灾难性的祸根："科学家遭到一种真正是悲惨的命运。……他十分明白：普遍的毁灭不可避免，因为历史的发展已经导致经济、政治和军事的全部权力都集中在国家政权手里。……"[18]"他（科学家）又意识到，因他的工作而成为可能的那些技术方法，已经使经济权力、从而也使政治权力集中在少数人手里，这些人最终完全支配了那些日益显得涣散的群众生活。"[19]科学技术成为当代专制权力的工具和帮凶。

爱因斯坦尖锐地批评人类的政治现实是"像钟摆一样，不停地在无政府状态和暴政状态之间来回摆动"。而其中最危险的因素是以"爱国主义"相标榜的国家主义精神，这种精神使世界始终处于战争的边缘，其思想根源是愚昧、恐惧和贪婪。这种精神表现在政治决策中，则是"只重视物质因素，如原子弹、战略基地、各式各样的武器、原料资源等等，而同时把人本身，他的思想和志向看作是非常不重要的"的军国主义精神。由此可知爱翁目光之敏锐、见解之犀利：凡只重物质、不重精神，以为经济搞上去了，一切社会问题、文化问题、制度问题和文明问题都会迎刃

而解的主张，都是或隐或显的军国主义，国家为了达到经济指标，无疑会压制种种社会不同意见，从而施行对内镇压、对外扩张的政策，近代以来对物质文明的片面追求必然引起的种族、国家、政党间的激烈冲突、民族分裂、自相残杀的战争悲剧，充分证明了这一点。

爱因斯坦清醒地看到：人类已有能力"用放射性物质彻底毒化大气层，使陆地上一切植物和动物的生命同归于尽"。鉴于民族国家的日益强固，有必要更新人们的国家哲学："国家是为人而建立的，而人不是为国家而生存。""国家应当是我们的勤务员，而我们不应当是国家的奴隶。""国家的最高使命是保护个人，并且使他们有可能发展成为有创造才能的人。"他坚执民主主义、自由主义的政治理想，认为"强迫的专制制度很快就会腐化堕落，因为暴力招引来的总是一些品德低劣的人"，而政治宽容和思想宽容是人类社会取得有价值成就的先决条件。

作为伟大的和平主义者，爱因斯坦重申本杰明·富兰克林的名言，向世界宣告：从来不曾有过一场好的战争或坏的和平。他指出并预言："只要人被有计划地训练来对人类犯罪（指战争），这样造成的心理状态只能一次又一次地导致大灾难。"他进而提出更新国际准则："如果我们死抱住无限制的国家主权这种概念和习惯不肯放，那就意味着每个国家都保有使用武力来达到自己目的的权力。……这个目的终于会愈来愈支配我们的整个公众生活，并且在战争灾难远未来临前，就已毒化了我们青年的心灵。只要我们还保留着一丝一毫的清醒理性和人性，我们就不应当对此容忍。"[20]他大声疾呼："一切有思想的人都应当庄严宣告，决不参与任何直接或间接的军事行动。"他尤其突出原子能的危险："这种宇宙的基本威力不能装进狭隘的国家主义这一

陈腐概念里。因为没有秘密可保，也没有防御可能；除非全世界人民的理解和支持……"他重申："我们必须克服由国界造成的可怕障碍。"[21]他呼吁人们发挥道义力量，拆除国家壁垒，建立世界政府，重建世界正义与和平。

爱因斯坦的人道主义理想来源于他的诗意神秘主义的生命信仰："生命是神圣的，也就是说它的价值最高。对于它，其他一切价值都是次一等的。"他说的生命是超出个体生命之上的宇宙生命："把个人以外的生命视为神圣，就引起对一切有灵性的东西的尊敬……"这种神秘的、诗意的灵性是人的广博心灵的滋养，它需要大量的自觉思考和自我教育，而在这个极其重要的心灵领域内，古希腊人和古代东方圣贤所取得的成就远远超过我们现在的学校和大学。他一再强调人在大自然面前保持谦卑态度的重要性，主张人类认识自身知识和能力的局限。他认为，在生命的丰富多彩的表演中，真正可贵的，不是国家的兴衰，而是富有创造性的、有感情的个人人格形成的光辉。他批评近代以来职业与知识的广泛专业化，使得个人成为大规模生产的机器零件，丧失了个性与独立。他对那些被大肆吹捧的所谓技术进步保持警惕，并且精辟地形容"我们唯一的文明好像是一个病态心理的罪犯手中的一把利斧"[22]。还有比这个概括现代文明的内在危险、权力的陶醉与病态的疯狂的形象更贴切、更逼真、更生动的吗！

与现代思想家一样，爱因斯坦在国家权力膨胀、大众愚昧消极的文明处境中深感孤独和寂寞，他把埋头研究和思考当成逃避现代文明茫无际涯的空虚与绝望的唯一出路："所有品质高尚的人都是孤独的——而且必然如此——正因为这样，他们才能享受自身环境中那种一尘不染的纯洁。"他同意叔本华的看法，

认为人们从事科学和艺术的最强烈的动机，在于逃避日常生活中令人厌恶的粗俗和使人绝望的沉闷，在于摆脱人们自身反复无常的欲望的枷锁。思维的世界犹如山上清净纯洁的空气，人们可以在此眺望为永恒而设计的宁静景色。他向人类呼吁："记住你的人性而忘掉其余！"[23]他对现代教育和现代文化深感不满，认为它们造成千篇一律的人和社会，专业教育把人变成一只受过良好训练的狗，而不是一个能独立思考和行动的、对美和善良有鲜明辨别力的、和谐发展的人。为此他把"人文学科"作为重要内容推荐给教师和学生，他所说的"人文学科"，不是历史和哲学领域的枯燥知识，而是代代相传的文化中活的精神。他深刻地指出："使青年人发展批判的独立思考，对于有价值的教育是生命攸关的。由于太多和太杂的学科(学分制)造成的青年人的过分负担，大大地危害了这种独立思考的发展。负担过重必导致肤浅。"[24]笔者亲身经历小学、中学、大学、研究生、博士生、大学执教、学术研究等现代教育、现代学术的全过程，痛感这种教育和学术过程泯灭人的个性与天性，深感爱翁之言切中时弊，现代教育到了非改不可的地步！没有这种根本的变革，文明就没有出路。

作为现代文明悲剧的亲历者、参与者、推动者，爱因斯坦宣告了理性主义、科学主义自我崇拜的神话的破产："我们一定要注意，切不可把理智奉为我们的上帝；它固然有强有力的身躯，但却没有人性。……理智对于方法和工具有敏锐的眼光，但对于目的和价值却是盲目的。这种致命的盲目性从老年人传给青年人，而今天连累了整个一代……"[25]他认为，走出文明悲剧的关键在于人的世界观的根本改变，即从近代功利主义的世界观下解放出来，在一种广阔博大的"宇宙宗教"态度的指引下，让

真、善、美之光重新照亮生命，坚执生命的最高价值，学会在自然面前保持崇敬和谦卑，以心灵的自由去博取外在世界的人道、民主和人权，以孤独为人性之师，以东方圣贤的思想为生命智慧的源泉，用创造性的工作提高人类的精神境界，赋予生命以尊严、和谐和美。他以理想主义者的豪情鼓舞人们为文明的真正进步而努力奋斗："头脑清醒的人总是深切体会到人生是一种冒险，生命永远必须从死亡中去夺取。"[26]

时当 1997 年，20 世纪的末尾，科学家们正以"克隆技术"（无性繁殖、人造生命）震撼着世界："需要拯救的可能（已）不是地球生态系统，而是人类这个物种！"[27]人文学者惊呼"人的末日"在生物学意义上获得了可怕的应验：生命的不可替代性被工商科技文明的一切可替代性、可操纵性彻底击溃，人不仅是机器、商品，更成为电脑屏幕上一闪即逝的讯号，他不仅被从生命的广阔而诗意的根基上连根拔起，更可怕的是，人成为技术上的可复制品，他不再在哲学本体论的思想空间内漂浮，而是被彻底剥夺了本体论的地位、可能性和一丝一毫的本体论气息，他不再是生命的本质、意义、精神和美，而是宇宙洪荒和死寂中偶然乍现的草芥、浮萍，每一次暴力的狂风都将他席卷干净。人啊，救救自己吧！

注 释

[1]《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社，1986 年。

[2]同上，10—11 页。

[3]同上，11 页。

[4]同上，12 页。

[5]1930，一译《文明及其不满》。

[6]《文明与缺憾》,安徽文艺出版社,1987,68页。

[7]同上,70页。

[8]同上,98页。

[9]《弗洛伊德的使命》,北京三联书店,1986,133—134页。

[10]参见纪树立:《两种文化间的彷徨》,《读书》,1997,第8期,65—72页。

[11]克威利克:《爱因斯坦与相对论》,145页,商务印书馆,1996。

[12]参见《读书》,1997,第8期,65—72页。

[13]《爱因斯坦与相对论》,162页。

[14]《体验宇宙——爱因斯坦如是说》,150—151页,上海文艺出版社,1994。

[15]同上,132页。

[16]同上,133页。

[17]同上,138页。

[18]同上,148—149页。

[19]同上。

[20]同上,32—35页。

[21]同上,37—42页。

[22]同上,57—68页。

[23]同上,59—69页。

[24]同上,101页。

[25]同上,117页。

[26]同上,107页。

[27]吴国盛:《生命的飘逝》,《读书》1997,第8期,47—52页。

第 14 章

诗乃人文之道：现代东方思想与诗意神秘主义

东方是人类精神的日出之地，更是神秘主义思想的发祥地。随着西方近代世俗主义的发展日益暴露出不可挽回的生态—人文危机，古老东方的神秘主义思想以其博大深厚的生命主义精神和诗意魅力，吸引了全世界有识之士的目光，东方诗意神秘主义成为现代人类重建精神家园的重要思想资源。

以精通各大洲文明史著称于世的杰出历史学家阿诺德·汤因比(1889—1975)在1972、1973年与日本思想家池田大作进行对话时，提出了"21世纪将是中国人的世纪"的历史性预言。在为自己的预言提供理论依据时，他显示出对东亚、尤其是中国思想的深刻理解与洞察。他说："东亚有很多历史遗产，这些都可以使其成为全世界统一的地理和文化上的主轴。依我看，这些遗产有以下几个方面：第一，中华民族(保持统一)的经验。……第二，在漫长的历史长河中，中华民族逐步培育起来的世界精神。第三，儒教世界观中存在的人道主义。第四，儒教和佛教所具有的合理主义。第五，东亚人对宇宙的神秘性怀有一种敏感，认为人要想支配宇宙就要遭受挫败。……第六，这种(对宇宙神秘性的)直感是佛教、神道教与中国哲学的所有流派共同具有

的。人的目的不是狂妄地支配自己以外的自然，而是（具有）一种必须和自然保持协调而生存的信念。……”[1]

汤因比尤其看重中国文化的世界精神、儒教人道主义等，特别是其中“东亚人对宇宙神秘性的直觉信念”的说法，从比较文化学的角度，进一步印证诗意神秘主义是东方思想尤其是中国思想的重要特色，将对人类未来的和平统一及合理发展，具有不可估量的文化意义。

汤因比的历史性预言，对于今日中国人来说，是一项严峻的挑战。放眼东亚现实，包括中国在内，重振古老东方精神传统的首要任务，在于吸取西方民主、人权基础上的政治文化的精华，同时重整其古老的人文教育传统，以培育负责任的公民、负责任的政府与负责任的社会。只有在此基础上，才有可能恢复古典东方世界观的广大自由的生命精神和人文精神，才有可能与西方文明取长补短、平等对话，共同营造世界的统一与和平；也只有在此基础上，才有可能重建全人类的精神信仰，以诗意神秘主义的超越精神，取代统治今日世界的世俗主义、功利主义世界观，将全人类的生命境界提升到伟大的神（宇宙生命）的光辉之下。

在保持了纯正东方特色的现代东方思想中，神被体认为人类伟大的生命理想和生命境界，是人类将个体生命融入宇宙大生命中、从而分担着天下万物苦乐的伟大人文精神。在杰出的诗人、亚洲和整个东方唯一的以诗获诺贝尔文学奖的文化巨匠泰戈尔那里，神象征着人和宇宙的神圣统一，这是古印度教“梵我一体”思想的现代发展；而在伟大的中国哲人熊十力那里，神是世界存在的终极理由、意义、价值和美，是天人合一、体用不二、宇宙生命和个人生命“原本不二”的伟大境界。

一、泰戈尔:人和宇宙的神圣统一

1912年,印度诗圣泰戈尔(1861—1941)访问美国,发表系列演讲《人生的亲证》,这是一个融会东西智慧并具有世界影响的东方人,向西方讲解东方世界观的精髓;是造成世界分裂和世纪灾难的第一次世界大战爆发前夜,东方哲人在一个难得的历史时刻对西方的警告;是东方诗人将东方文化的灵魂剖白于世人之前,显示出东方心灵的缓慢觉醒、东方思想的现代活力与世界意义。

泰戈尔开宗明义,指出西方文明的摇篮——希腊文明诞生于都市城墙之内,而东方文明则诞生于自然怀抱之中。与西方航海商业文明力图征服自然不同,东方农业文明始终被大自然的浩大生命所包围,自然提供人的衣食之养,人与自然处于最亲密的交流中。因此,宇宙中万物的和谐统一是东方人对世界认识与把握的基本规定。拒绝孤立地、对立地、实用地看待事物,是东方世界观的第一个基本特征。诗人反对将自然看作物理现象,看作"用则取之,不用则弃之"的工具,反对受"好奇心或对物质利益的贪婪"驱使的科学实用主义态度,认为天地万物都具有精神意义,都对人具有"生死攸关"的意义,人不能将自己的意志强加于万物,而要充分考虑到万物内在的生命,"以同情的精神去亲证它"。

诗人指出,科学方法不具有精神的洞察力,因此不可能深刻地在自然现象中发现事物的亲密关系与伟大完美的和谐。只有当人认识了万物之中的永恒精神,人才能从有限处境中自我解

脱出来，发现自身处于完全、统一的生活真理中、处于无限中的地位。这使万物统一的永恒精神就是神。神意味着人摆脱孤立而汇入无穷无尽的宇宙生命中。因此人的使命是“亲证无限”，全面证悟最高神使万物结合并统一的伟大境界。诗人以现代生命哲学重新解释了印度经典《奥义书》，洗涤其宗教积垢，还其诗意神秘主义的清新本貌：“《奥义书》教导的精神是：为了寻求神，你必须拥抱万物。”诗人批驳了一些西方哲学家将“梵”误读为“空”的看法，认为东方思想的核心不是否定现存事物，而是否定现存事物的有限性，从而在一个更高的意义上肯定万物中的无限存在，从而最终肯定并提升现存事物。

诗人引用《奥义书》的片断，说明不能把神从这个世界中抽象出来，而要在万物中对之加以深深的体认：“梵是万物的生命和光芒，它是宇宙意识。”[2]而要想获得宇宙意识，就必须使人的感情与无限结合，从而舍弃自私，扩充自我，体认万物的真实，与万物融为一体。这才是人类奋斗的目标和真正的进步，生命意义的圆满实现：“在现实中能亲证（无限），人生就是真实的；在现实中不能证悟它，人生就是死亡和孤寂。”[3]

东方世界观不是在本能的、有限的意义上肯定生命，而是在精神的、无限的意义上肯定生命。这种生命本体论将死亡看作生命的转化，而不是生命的终结：“万物从不朽的生命中涌现，并充满了活力。”[4]因为“生命是无限的。”[5]而当生命亲证了无限，人就能从万物中证悟出自己的存在，因而从灵魂中感到无上的欢乐。这就是诗和美的源泉，人文真理之道。在这种对世界的诗意把握中，人体认出人的生存境界能超越自身，进入与宇宙同其广大悠久的境界，从而获得生存的意义与提升自己的精神动力。

诗人引用耶稣与佛陀的言论，证明人只有战胜自我，摆脱傲慢和贪婪，不再为自己在世界上的利益而去争斗，认识到一切世俗的损失和肉体的死亡都不能从真理和我们高尚的灵魂中取走任何东西，人才能获得自由与再生，并且与万物建立生机勃勃的诗意关系。诗人指出，在获得完全的灵魂意识前，人的精神贫困是无底的，它是欲望牢笼里的困兽。对他来说，世界是若存若亡的幻影，没有任何真实性。而对证悟灵魂的人，宇宙有一个确定的中心(神)，万物各得其所，人的生活也因此获得永恒的和谐与福乐。

诗人以诗意神秘主义的语言呼唤神："愿您仁慈微笑的拯救之光，穿透朦胧的黑夜，唤醒我们的灵魂吧！"作为无限存在的神，既显现于繁多的宇宙形式与活动中，更显现在人的灵魂中，人的灵魂以瞬间的直观证悟神的伟大统一。在有限中表现无限，是一切诗意而神秘的宇宙创造的目的，它(神)让我们在宁静与和谐中，在善、爱、美中，与万物结合。"神所拥有的纯粹的欢乐之花正在人性中盛开。……触动无限的神秘之弦，超越平庸与浅薄，人的灵魂就会发出难以形容的乐曲。……无限—有限间的缝隙被爱填满；每时每刻都带来永恒的信息；花与果为我们呈现无形；无限像父亲般拥抱我们，又像朋友一样与我们散步。"诗人将灵魂与神的结合比喻为新娘在永恒的情人面前撩起面纱，世界不再是机器，而成为一首美丽而深情的诗篇。

诗意神秘主义正视丑恶的存在，但不认为丑恶是终极性的，而认为丑恶是终极性的缺乏，即有限物执著于有限本身、忘记了追求无限，才产生了丑恶。世界的终极性本质是善，丑恶作为障碍，恰如河岸，不能阻挡河流前进。善恶并行，但善总是压倒恶，因此不能将局部之恶等同于全体之善。人如果认识到有限的自

我是不真实的，认识到人只有将有限的生命汇入无限的宇宙生命中，才能活动人生的真实，他就不会把个别的痛苦和不幸看成世界的终极，而澈悟出痛苦、不幸和死亡使生命伟大，它们是心灵的财富，让人宁愿忍受也绝不屈服，让人懂得温柔和怜悯，懂得奉献和爱。

泰戈尔将对无限的领悟称为"完美的知识"，它有别于支离破碎的科学知识，将一切有限物作为象征纳入更广博深邃的宇宙无限境界中，从而实现了宇宙的詩化："当完美的知识出现时，每一个词语都留在原来的位置上，只是它们不再束缚我们，而是让我们通过它们并把我们引向解脱了的思想。"而化有限为无限、视万物为一体的心灵能力是神赋予人的最高能力。正是这种能力，使人摆脱有限的目标，去从事无限的创造。神的创造来源于无限的喜悦，在这种神圣的创造中，死亡仅仅是一种"摩耶"（幻象），它是不真实的，是无限而不朽的宇宙生命的一个幻影，在世界心脏的和谐处耸立着不朽的青春，一切死亡和腐朽都被生命之海淘尽，岁月、时光仅仅是生命之河的影子，而不是生命之河的本质，生命之河滔滔向前，在诗的和谐与美的韵律中注入无限神秘的、生机盎然的宇宙汪洋。

东方世界观从有限中体认无限，从分离中体认统一，认为孤立的事物是不真实的，只有将其纳入整体之中，事物的本质才显露出来。执著于事物的有限性、分离性，是科学之道；执著于事物的无限性、统一性，是人文之道。泰戈尔以一朵花为例，科学把它理解为自然因果链条上被迫受粉的植物器官，而诗人却将它视为宇宙无限生命的完美象征。在科学视野里，万物是服从自然铁律的奴隶；在人文视野里，万物是诗意创造的自由。因此科学只触及世界的外部表皮，诗才揭示了世界的本质和灵魂。

他相信，人类的思想一定能跨越科学阶段，从法则到爱，从戒律到解脱，从有限到无限，从物质到精神，从人到神，不断升华。

人类对世界的把握终将由科学实用主义的掠夺变为诗意神秘主义的守护和钟爱。诗人以优美的语言描述人与宇宙间“最深奥的和谐”与爱：“我们以无数丝缘将地球和群星联结为宇宙。”因此，人的使命是在爱中亲证生命之深情，在行动中亲证生命的完整与良善，在美中亲证生命的和谐与诗意，在无限中亲证生命的伟大、神圣、完美以及浩然的神秘，亲证宇宙之神本身。人的灵魂由此得以在无限自由的境界和宇宙的终极之诗中展翅翱翔。泰戈尔的哲学与诗歌，犹如圣洁的仙乐，洗涤着现代文明的浮躁空虚，为世界坦露出东方灵魂的宁静之美、深邃之美、神秘之美，它如一阵灵雨，滋润干涸的现代心灵，为 21 世纪自然生态与人类心态的更新，开启出一个诗意的、神性的文化维度。

二、熊十力：重建中国世界观

熊十力（1885—1968）是中国 20 世纪最具原创性的思想家、哲学家，他的思想融会中、印、西，打通儒、道、佛，在广阔博大的思想规模和精微玄妙的思想深度上，创立以“体用不二、翕辟成变、生生不息、冥悟证会”为纲宗，冶本体论、宇宙论、人生论、价值论、认识论、方法论于一炉的伟大思想体系、价值体系和哲学体系，这一体系赋予现代东方世界观以坚实的本体论基础，同时破解了西方哲学长期纠缠不清的核心命题，因而具有融会更新东西方思想智慧的世界意义。

熊十力以“孤往探寻宇宙的真实”的精神勇气，正视现代社

会的种种人文危机，在传统与现代、西方与东方、物质与精神、现象与本质等等虚假对立和人为矛盾之处，以独立不羁的生命精神对之悉数加以评判，不偏执于任何一方，而以是否合乎天地之间生生不息、创进不已的生命创造精神为准绳。他是20世纪中国罕见的、特立独行、渊博深奥的思想巨匠，为生命实感和宇宙真谛奋斗一生的伟大哲人，独领赤县神州不绝如缕的文化慧命的一代圣贤。

十力原名继智、升恒、定中，号子真、漆园、逸翁，湖北黄冈人士，自幼孤贫，为邻家牧牛，12岁时丧父，守父亲遗志："穷于财，可以死吾身，不可挫吾志！"遂自学成才，自谓："举头天外望，无我这般人"。十六七岁游学乡间，狂简孤傲，人称"张儿"。夏天裸居野寺，出不避人。读陈白沙书，觉"开拓万古心胸、推倒一世之智勇"，自悟广大无匹之真我与人生无上的价值与天命。读晚明诸老书，慨国家之难，1901年，与同乡少年王汉、何自新投身反清革命，十力投武昌新军凯字营当兵，并积极谋划武昌起事。1906年，十力加入重要革命团体日知会、同盟会，并创立联络军、学两界革命志士的黄冈军学界讲习社。5月，因清军总兵张彪悬赏百金追捕，被迫逃匿回乡，自力耕读。1911年，武昌起义爆发，十力任湖北都督府参谋。1913年，创"证人学会"，立志弘大国学，以拯世道人心。1917年10月，护法运动兴起，十力入粤，佐孙中山幕。

此时世界正当多事之秋：俄国十月革命使世界分裂为两大阵营，从此争斗不休；中国则有北方袁世凯政府和广州孙中山政府，内战一触即发。而身处"革命策源地"的熊十力，居广州半年，目睹党人政治的种种丑行，痛感国基大乱、民魂尽失，作为一个率性求真的热血青年，他富有预见力地意识到："党人竞权夺

利，革命终无善果!"他"目击万里朱殷，时或独自登高，苍茫望天，泪盈盈雨下；以为祸乱起于众昏无知，欲专力于学术，导人群以正见。"因此，"革政不如革心"，十力实现了自己一生的重大转折，慨然弃政从学。

无独有偶。1918年9月8日，著名学者吴宓(1894—1978)在《雨僧日记》中记载陈寅恪(1890—1969)对20世纪初世态人心以及世界总体文化环境中的中国留学生的所做所为的评论，显示了对东方时局的深刻预见："……今(世)之(人)插标卖首，盛服自炫。自做广告(英文)，事攘权位，本自无才，徒以偾事。甚且假爱国利群、急公好义之美名，以行贪图倾轧之实，而遂功名利禄之私。举世风靡，茫茫一概。吾国固然，欧美各国亦不异。且其中之为恶者，操术尤工。吾留学生中，十之七八，在此所学，盖惟欺世盗名、纵欲攫财之本领而已。"陈寅恪精辟地指出："……天理人事之学，精深博奥者，亘万古、横九亥，而不变。凡时凡地，均可用之。而救国经世，尤必以精神之学问为根基"。他预言说："今人误谓中国过重虚理，专谋以功利机械之事输入，而不图精神之救药，势必至人欲横流，道义沦丧。即求其输诚爱国，绝不能得。西国前史，陈迹昭著，可为比鉴也。"20世纪东方社会的历史印证了这位伟大学人、史家的预见。

熊十力35岁时的决定，为20世纪一个更重要、更根本的思想文化事业——"继往圣绝学"、"开人文胜境"的熊氏哲学埋下了神机。熊十力与马一浮、梁漱溟并称现代新儒学的"三圣"。他在1920年经梁介绍入南京支那内学院，从欧阳渐治佛学，1922年任教北大，1932年，《新唯识论》(文言文本)在杭州自印行世，标志自己苦心孤诣营造十年之久的哲学体系正式确立。他以"道之将亡矣，文不在兹乎"自许。抗战期间，他于颠沛流离

中发愤著述，先后出版《读经示要》、《十力语要》等重要著作。1944年，《新唯识论》(语体文本)由中国哲学会作为中国哲学丛书甲集第一部，交商务印书馆在重庆出版，标志着他的哲学体系的最终成熟。1949年以后，以衰迈之年、多病之躯，先后写出《原儒》、《体用论》、《明心篇》、《乾坤衍》、《存斋随笔》等一系列杰作，虽受政府礼遇，但思想被当时学术界束之高阁，晚年孤独寂寞，问学者寥寥。面对1957年以后政治专制主义和文化专制主义的局面，他不断致函中央表示不同意见。当时曾作一联："衰年心事如雪窖，姜斋千载是同参。"以甘愿流落荒山、不与满清合作的先贤王船山的精神自况。1966年"文化大革命"中，已82岁高龄的思想家惨遭抄家、批斗、游街等非人迫害，身心受到极大摧残，老人连连悲呼"中国文化亡了！中国文化亡了！"1968年5月23日，旷代奇哲熊十力默默含冤去世，终年84岁。他的伟大而悲苦的一生印证了自己早年对中国时局的预见。

在学术领域，熊十力是一个大雄无畏、孤往直寻的"独行侠"。他不囿于一家一派之见，而是古今中外、一气贯通，穷想冥搜，自创新义。他在全部著作标举中外文明中民主的、进步的人文精神和自由的、创造的生命精神，认为不体认此"大本大源"，不足以为立人立国之道。他在西化惊涛、复古逆流中独立不倚，自立权衡，收拾精神、自作主宰，认为全盘西化派和全盘复古派全未得"西学之真"、"国学之粹"，只有深切体认中外文化的"真精神"，不讳短、不掩长，方能相互补充融合、开出文化新途。他称浮浅贫乏、人云亦云、了无生气、随波逐流的肤浅学人为"海上逐臭之夫"，认为"凡有志根本学术者，当有孤往精神。"并且说："人谓我孤冷，吾以为不孤冷到极度，不堪与世谐和。"

这种独立精神，是一个民族获得文化新生的源头活水。熊

十力指出："吾于五四运动以后，非薄固有、完全西化之倾向，窃有所未安焉。"他批评胡适和北大诸青年教授的全盘西化主张，认为："哲学有国民性，诸子之绪，当发其微。若一意袭外人肤表，以乱吾之真，将使民性毁弃，渐无独立研究与自由发展之真精神，率一世之青年，以追随外人时下浅薄风会。"[6]可谓切中20世纪中国文化之锢疾。他主张的"自本自根、自信自足、自发自辟"精神即"返本开新"的创造精神，才是文化发展的正途。他说："吾国人今日所急需要者，思想独立、学术独立、精神独立，一切依自不依他，高视阔步，而游乎广天博地之间，空诸倚傍，自诚自明。以此自树，将为世界文化开发新生命，岂唯自救而已哉？"[7]熊十力的眼光，不局限于"自救"的短期目标，而是放眼世界大势，以开发世界文化的新生命为己任，创立出高视阔步、游于广天博地间、使人心魂激荡的伟大哲学。20世纪中国学术界好为"浮词浅表、无本之学"的风气至今犹然，更凸显出这种独立不倚的文化精神的可贵。

西方哲学自柏拉图将世界一劈而为本体(理念)和现象两重世界以来，日益陷入不可解决的思想矛盾的怪圈：现实世界的一切价值必须从一个超绝于现实世界的、虚构的"另一世界"寻找源泉，上帝因此成为一切价值的赋予者。近代科学主义虽打破了西方人关于上帝的迷梦，但本着固有的、一分为二的思维定势，进一步强化了物质与精神的虚假对立，进一步加重了科技与人文、实用与理想的文化分裂，种种实证主义思潮主张将本体问题予以悬置，存而不论；种种实用主义、世俗主义则干脆宣布没有本体，现象就是一切。宇宙人生如浮萍飘蓬、无根无源、转瞬幻灭，西方思想因此落入虚无主义的深渊。现代西方哲人虽企图摆脱物质—精神、现象—本体的二元分裂，但费尽周折也难得

要领：比如海德格尔，让"在者"诗意地、乡愁地"神思"、呼唤、聆听那神秘的"在"，最终还是落入静待上帝拯救的宗教神秘主义的窠臼，尽管在这"神思"的诗意过程中，此在的在的存在论深度大为加强，但在之本体论仍"未进展分毫"。

将世界从西方思想作雾自迷的虚无迷宫中振拔超升出来、重新发现宇宙人生的真实本体和价值源泉的，是20世纪的中国哲人熊十力。在《新唯识论》、《体用论》、《乾坤衍》中，熊十力反复阐发"体用不二"的精深义理："体用本不二，（体者，具云宇宙本体；用者，本体之流行，至健无息，新新而起，其变万殊，是名为用。世所见宇宙万象，其实全在冥冥中变化密移，都无暂住。）而亦有分。（……）虽分，而体为用源，究不二。"[8]十力以大海和波浪（"众沤"）的关系喻宇宙本体与宇宙万象间不可分割的同一：无海则浪无源，无浪亦不成海，本体分殊为现象，现象合构成本体，二者密不可分。然而，不二不是相同相等，而是分而后合，万象归一。熊子反对现代学人"只在知识论上钻来钻去"，而忽视对宇宙人生的真实本源这些"大本大源"的终极性问题的思考研究，致使现代思想视人生为无源之水，只是游戏；视宇宙为无本之物，全同虚妄。

"体用不二"之说，首先肯定宇宙人生有不容怀疑的真实本源，用不离体、由用思体，从而与虚无主义、实用主义划清界线；其次反对在现象之外求本体、在世界之外求上帝，体不离用、由用见体，从而与种种宗教的、形而上学的、巫术的迷信划清了界线。此说显示了中华智慧的妙谛圆融：在本体—现象间，它不偏执于任何一方，而是两相并举、两相圆融，既理想超迈以求本体，又践履笃实以就现象，曲尽阴阳合德、相反相成、动静有致的"易道"之妙，体现出中国哲学"极高明而道中庸"、"致广大而尽精

微”的伟大精神。

“体用不二”论一举廓清并彻底解决东西哲学的核心命题——物质与精神的关系问题：“心物本无二，而亦有分；虽分，而心为物主；究不二。”[9] 熊子称西方哲学唯物主义、唯心主义之争，全是以偏概全的“戏论”，不足以概括宇宙万物的真实。心物本为一体，不可分为两片：离开精神，物只是死物，生命如何利用之、成就之？离开物质，精神无所凭靠，如何成就人类文明？世界的主体是人，人是物质（肉体）与精神（灵魂）的统一体，心物缺一不可，其中精神有主导物质的能力，因此精神处于主导物质材料成就人文世界的主动地位，它不是物质活动的副产品，更不是物质活动的机械反映，它主导万物、构筑万物、成就万物，是万物升华的核心、存在的意义与灵魂。熊子哲学以人文精神将一个自然—社会、物质—精神、肉体—灵魂两相割裂的世界，治愈、重合为一个自然人文化、社会人文化、物质精神统一、灵魂肉体和谐的世界。

“体用不二”论贯彻到人生论上，则是“吾人生命与宇宙生命本来不二”的生命原则和创造精神。东方智慧的核心就是让人超越一己眼界，体认个体生命与宇宙大生命同源同流、同运同命的本质，舍弃一己私念，浩然与天地同流，以宇宙生命之博大顽强、创进不已为榜样，扩充、升华小我生命为广大无匹之大我、真我，将有限的个体生命，以文化创造的方式，融入无限的宇宙生命中，从而实现人类生存的最高境界。

熊子以“归宗大易”为自豪，认为易经思想有无尽的智慧宝藏。他将宇宙本体体认为生生不息、新新不止、创进不已的生命，认为这个创生本体具有无限的仁爱、升进、光明、公正的德性，由宇宙之仁与人心之仁，可知宇宙本体与吾人真性不二，它

大生广生，在一阴一阳、一翕（凝结成物）一辟（开物成新）的相反相成的运动中发而为宇宙之万象森然、生新不断。

他以诗人的眼光、诗人的心灵去体认宇宙生命的微妙、神奇、壮丽，世界在他眼里，鸢飞鱼跃，生动活泼，充满诗情画意："大哉变也，微妙难言。略彰五义：一、幻有义。翕辟成变、刹那突跃。譬如云峰幻似，率尔移形，顿灭顿起。譬如风轮乍转，排山荡海，有大威势。万变之诡谲亦犹是，故云幻有。幻有者，繁然大有，无固定相，故状之以幻。（此中幻字是形容词，不含劣义。）二、真实义。万变皆是真实流行。一华一法界，一叶一如来。讵可离幻相而觅实相。谁有智者，怀宝而迷？三、圆满义。大化周流，无往而不圆满。……庄生言，'泰山非大，秋毫非小'。此非故作奇谈。从万有不齐言，便分大小；从万物并生言，无有孤立，一味平等，何小大之分乎？人亦有言，摄亿劫于刹那，涵无量于微点。大化周流，千形万状，互相含摄，一切处无亏欠，其妙难思。四、交遍义。万变繁兴，故说世界无量。诸无量界，同所各遍。……乃若众灯，交光相网。……如千灯在一室，光光相网，岂不奇哉？五、无尽义。太极是无穷无尽大宝藏，故其流行自无穷尽。万流澎湃，过去已灭，现在不住，未来将新新而起。刹刹故灭新生。易家所以赞万物富有，《中庸》叹至诚无息也。"[10]

熊子哲学以诗意神秘主义为终结："实体是万化万有之大原，其性质决不单纯，其德用必潜储无限的可能。故其变动成为精神质力（物质）混一之大流，万化万有自此无穷尽。此乃法尔道理，不可问其所由然。"[11]也就是说，物质、精神是生命本体（实体）的功用，混而成宇宙万有万化之大流，无穷无尽。然如果问生命本体为什么要发此德用、以无限之仁心澎湃而出宇宙万

物，这是宇宙存在的终极神秘——"法尔道理"，无法问其所以然。这种神秘主义只是如实地直观宇宙存在的无限神奇与浩然神秘，只是对此加以衷心的赞美，但绝不允许人类逞主观臆念，将分割解析之心用于浑沦一体的自然，凭空捏造出一个世界之外的客观存在——人格神（上帝），将无限的美德赋予这个虚构物，却将真实的世界斥为虚妄。这是人类"作雾自迷"。须知，无限、生动、仁慈、权能、智慧……种种美德全是这个世界的品质，而不是超绝于这个世界的上帝的品质；上帝孤游于世界之外，与世界毫无干系。

熊子因生命本体的真实弥满、恒久不息、无穷无待、莫测其深，而称之为"神"。神（生命）是万物存在的本原："物之所以然者，谓之神。"[12]同时，万物生生不息、创进不已、非思想所及、不可思议的品质、境界，也称为"神"："神者，言乎化化不测也。"[13]因此，神是生命伟大、奇妙、和谐的境界："神者，虚灵不滞之称。"[14]熊子认为，个体生命如果能像宇宙大生命那样不拘于形私，而能浩然与天地同流，就能"体神"、"穷神"、"成神"："凡人但迷执眼耳鼻舌身，以自成顽物。而自丧其视明听聪之神，则妄计无神而已矣。夫外道所谓神（宗教所谓上帝——笔者注），未离其自所妄执之相。……若夫吾生固有之神，即是遍为天地万物实体之神。此若可遮，则乾坤毁、人性灭，有是理乎？……人能体神，则人即神也。……《易》曰：穷神知化，德之盛也。穷神意义，深广无边。千古几人识得？"[15]对神的非宗教的、人文的、生命的、诗意的理解，将成为当代文化追求超越个体生命的宇宙大生命境界的哲学本体论基础。

熊子哲学以"见体"为宗，而本体是"无形无相、无声无嗅、无倚无待、无拘无碍"的神秘生命，而科学理性以分割解析为能事，

就无法"见体"，因此，哲学认识方法就是"冥悟证会"、"返己默识"的诗意方式。他反对实证主义的资料实证法，而主张生命实证法，即在学习、积累、比较、分析等"量智"基础上，以全副的生命体认终极本体境界，然后让不可措思的本体从澄净的心灵状态("性智")中自我呈现出来。熊子自称所得即是"旷然无累、神解透脱、返己体认"出来的。他推崇陆九渊"六经皆我注脚"说"确然不妄"："学者如无趣求真理之热诚，尽在古今人言下转，纵自信解得，只是虚弄名言，毕竟于真理无实见处。"[16]他出入儒道佛、中西印各家各派，以心灵的至高悟力，神解妙会，成就了20世纪第一位的中国哲学。他引佛老思想之澈然无累为人心进德之阶，以儒家宇宙万物一体之仁、大易生生不息之说为主脑，将中国传统思想精华尽纳入自己的哲学体系，形成了重人文、尊生命；反虚无、箴寂灭；主健动、明变易；一理欲、重心性；扬真率、倡体悟；合天人，主创造的现代生命智慧。

熊十力的生命实践和文化实践为东方世界观的重建开启了一片广阔的风景。他的经历和成就，让我们相信完全有可能在故纸如堆、戒律重重、斯文扫地、人云亦云的历史语境和受科学主义、实证主义奴役的人文话语中，注入生命的精神、自由的思想、独立的判断和大胆的取舍。他让我们相信，东方心灵没有被近代以来的物质喧嚣所压倒，而是依旧傲然挺立，保持其不死的精魂和伟大的风范。

绵延不绝的中国历史表明其背后蕴藏着不可征服的东方灵魂，这灵魂以其无限的广大、深邃、宁静和安详，抚慰着人类骚动的心，它悠悠地升起，如摇篮，稳稳地托住生命，涓滴无失、纤毫无损，它从微风缠绕的纯净之国——中华民族的伟大纯洁仁厚的生命源泉处潺潺流来，汇入万物深奥的和谐与幽远，它缓缓向

前，开辟出天地间金刚不灭的精萃、宇宙健动不息、生生不已的神秘诗篇

注 释

[1]《展望21世纪》，286—296页，中国国际文化出版公司，1985，北京

[2]《广林奥义书》

[3]《由谁奥义书》

[4]《[illegible]塔奥义书》

[5]《阿闼婆吠陀》

[6]《十力语要初续》，14—15页

[7]同上，16页

[8]《新唯识论》壬辰删定本"赘语"，《体用论》，3页，中华书局，1994，北京

[9]同上

[10]《体用论》，66—68页

[11]同上，155页

[12]《当代新儒学八大家集之二·熊十力集》，115页，群言出版社，1993，北京

[13]同上，134页

[14]同上，168页

[15]同上，332页

[16]《体用论》中华书局版，6页

第 15 章

诗乃创造之道：现当代诗歌思想与诗意神秘主义

随着近代工业社会的来临，科学和理性代替上帝和神秘成为社会新的崇拜对象，物质与精神的原始和谐被严重失衡乃至分裂所取代，米歇尔·福舍将之称为“不可见王国的枯竭”[1]。近代思想家痛苦地面对宇宙神秘性逐步丧失的近代历史过程和文化过程，帕斯卡尔、克尔凯郭尔主张在人的心灵里重树宗教，叔本华则求助于东方神秘主义的“涅槃”境界，康德、席勒则将打通现象世界与神秘的本体世界（“物自体”）的希望寄托在美学神秘主义身上——天才自律的审美判断力和无限自由的审美嬉戏，可以在人的想像之域重整衰败的世界。

作为思想文化史上一脉相承的两场精神运动——浪漫主义与现代主义对物质主义进行了艰苦卓绝的反抗。反抗的武器便是被重新解释了的现代神秘主义，即美学（诗学）神秘主义。这种神秘主义将美、艺术、诗、语言作为更新世界、重整宇宙、赋予一切生命与存在以最后的“终极意义”和活力的“唯一纯洁的力量”。这是更高层次上向远古“巫术神秘主义”的复归，语言被看作是向世界施展“魔法”以超脱近代社会过分世俗化、功利化、理性化、科学化倾向的“符咒”，以便使世界呈现出神秘的、诗意的、

魔幻化的样貌。诗，因此被视为"语言的炼金术"，诗人则自称"通灵者"（兰波），诗歌运动则是对世界的一场"颠覆"、一场"语言革命"（安德烈·布勒东）。

这场诗学领域内的神秘主义运动肇始于德国早期浪漫主义文化运动。1790年，康德的《判断力批判》出版，审美经验被界定为"无利害的愉悦"，从此，审美判断力从理性认知、道德评价、功利教化、宗教崇拜中分离出来，具备了独立存在、发展、提供评价标准和尺度的独立的哲学地位。在德国浪漫派和随之波及世界的浪漫主义、唯美主义运动中，它实际上被置于世界的本体地位，被目为宇宙和生命存在的"终极意义"：诗成了使宇宙重获"神性"的唯一本源。

弗里德里希·施勒格尔是德国浪漫派的第一个诗学理论家。他的诗学思想围绕"无限"这一永恒之谜展开。在他看来，"无限"是诗和哲学的起点，它要"取消理性思辨的进程和法则，把我们重新置于想像力的美的迷惘里，以及人类自然原初的混沌中。"他对启蒙运动的"理性"极度失望，认为人类的精神被束缚在理性的清规戒律里，无法趋向"无限"。只有在直觉的生命力和自由的生命冲动中，人的灵魂才感觉到了泛神论意义上的"上帝"的脉搏，生命才体会到"有限"与"无限"相统一、相融合的原初混沌状态。

施勒格尔敏锐地觉察到，随着大工业化的发展，人的完整性受到严重破坏，他把现代人比作"忍受身心分裂"的哈姆雷特。感性与理性的分离随分工的深入、技术的进步愈演愈烈，人丧失了精神家园。对此，他的解救方案是：1. 本体的诗化。他认为，在物质和精神之外，尚有一个"最高者"，即"无限"、"大全"、"一"，此"一"是宇宙的本体，非逻辑所能推导，而只能靠诗性思

维的想像。而这“无限”的本体实际上就是人对宇宙的想像，故此“最高者”对人来说就是诗；2.诗的本体化。即通过人的“审美革命”，让诗占领越来越宽广的生活领域，促使实在的现实向诗转化，以获取价值，人由此走向“无限”，在精神内部找到归宿。

施勒格尔的诗学思想实际上是一种“文化诗学”与“哲学诗学”，即跳出文学活动的狭隘视界，直面人的生存境遇和文化命运，在哲学的高度和文化的广阔视域内，观照作为文学本文和审美活动的诗的自身本性和作为文化凝结物、象征物和启示者的诗的前途。他的诗学对“无限”的认识与强调，表现出了辩证思想的一面：对于渐进的世界而言，“无限”永远是不可企及的；同时，正如本论文所论证的，“无限”因其“不可企及”的神秘性，保护了世界的想像性和诗性。[2]

同样，在浪漫诗杰诺瓦利斯看来，诗是唯一真实的宇宙神秘力量的总称：“诗歌才有真正绝对的实在性。这就是我的哲学的核心。愈富诗意，愈见其真。”“诗人是人类开初时期诸神的奴仆，是星辰、春天、爱情、欢乐、繁殖、健康和幸福的信使。唯有他才配享有神圣之名。”[3]

诺瓦利斯是诗学神秘主义的开山人物。他惊人的历史洞察力和历史预见力表现在这一观念中——他认为，代表理性思辨的哲学只是诗的说明：“哲学是诗歌的理论。它表明什么叫诗……”[4]如果我们将此语和几乎两个世纪以后的哲人维特根斯坦所云“全部哲学应当像诗那样来写作”[5]和德里达、保罗·德曼所发现的“哲学话语的虚构性”两相比照，我们不能不承认亚里士多德的名言：“诗比历史更真实！”

诺瓦利斯将诗与神秘主义直接联系，并且赋予诗以宇宙本体论的地位：

诗之感受同于神秘之感，皆精微秘奥，洞鉴深隐，知不可知者，见不可见者，觉不可觉者。如宗教之能通神格天，发而为先知预言。[6]

诗成为工业时代理性主义和实用主义挤迫下人类心灵的避难所，神秘主义的栖居地："诗人的字句不是一般的符号，而是招呼各种美好事物集于自身周围的咒语。像圣者的衣服保有奇异的力量一样，某些字通过某种神圣的记忆而圣化……"更重要的，诗旨在教人超脱自身，使人与世界再度和解，引人回到黄金时代，把世界改造成乐园。"通过诗歌产生出最大的同情与合作，即有限和无限的欣合无间的统一。"[7]

雪莱继承柏拉图的神秘主义诗学，将"诗人"命名为"世界的立法者"，卡莱尔的说法更高标独举，一语中的："诗人的基本特性，就在于他发现现实中一切事物的神秘性和无限性的那种天才。借助自己的作品，诗人向人们呈现出神圣之物和她的象征。"[8]浪漫—神秘主义的最伟大代表是美国诗人瓦尔特·惠特曼(1819—1892)。

一、惠特曼：众流澎湃，万善庄严

1855 年 7 月 21 日，爱默生在康科德给一位名不见经传的诗人写信，感谢他寄来了一个"令人惊叹的礼物"——刚刚诞生的《草叶集》。这次历史性的通信宣告了、保护了一个天才、一个现代文化奇迹的诞生。作为现代人文思想之父，爱默生慧眼识

英才，指出《草叶集》在“开始一桩伟大的事业”。这事业就是在自由吸取古典文明精华的基础上，开创更加自由的现代文明的未来。对旷古绝今的伟大诗人惠特曼来说，这事业的哲学基础就是诗意神秘主义的现代世界观。

惠特曼首先在《自我之歌》(1855)中树立起一个广大无边的、雄强伟岸的“自我”，这一自我是宇宙间不息生命、智慧、欢乐和力量的源泉，也是宇宙终极神秘的完美见证：

> 如同最确定的东西一样确定，完完全全地正直，结结实实地拴牢在一起，
>
> 如同马匹一样强壮、热情、骄傲、有电力，我和这种神秘，站在这里。

“草叶”是宇宙间最平凡、最伟大的生命的象征，它是“神的手巾”，宣告着宇宙的神秘，它是“坟墓未经修剪的美丽的头发”，死亡像生命一样必要，也像生命一样美好。诗人在此表达了超越个体生存的对宇宙间浩荡不息的生命洪流的彻底信仰和神秘信念：

> 这最小的幼芽显示出实际上并无所谓死，即使真有死，那也不过是引导生前进，而不是等待着最后将生遏止，并且生一出现，死就不复存在。

诗人以神奇的眼睛发现，宇宙间无论多么微不足道的事物都充满了神秘和奇妙，在此，诗人以无远弗届的激情将大地像情人一样紧紧搂抱在怀里：

我是一个和温柔的、生长着的黑夜共同散步的人，我召唤那半被黑夜抱持的大地和海洋。……啊，喷着清凉气息的妖娆的大地……微笑吧，你的情人来到了。

诗人从自我觉醒中发现了现代文明的真正主题：宇宙整体的神秘、美和自由。这是无数时代人们渴望的历史时刻：摆脱一切教条，无论是宗教的、还是世俗的意识形态——种族、国家、习惯、性别、信仰的差别，在宇宙之诗的基础上，融合成一个整体：

无数年代有无尽的语言流露！我的语言乃是现代人的一个字："全体"。……只有它完整无缺……只有它那神秘的不可理解的奇迹将一切完成

以前所未有的宇宙胸襟，诗人将通常对立的两极——物质和精神、肉体和灵魂、科学和玄学、善与恶、生与死……全接受下来，作为生命的要素和养料来加以热爱。诗人明澈地写道：

指出最美好的，并把他同最坏的东西区别开来，是一世代带给另一世代的烦恼，我知道万物都是非常和谐安定的，当他们争论时，我却保持沉默，我自去沐浴，赞美我自己。

好与坏、善与恶、美与丑、得与失，总是相伴而来，最大的进步总是与最大的危机同时出现，如果不是这样，历史就不可理解了；如果不是这样，宇宙就不是神秘的了。佛语"道高一尺，魔高一丈"，约略传此消息；易之太极，阴阳合德、互动，深深得其奥

妙。更何况世代不同、价值各异呢！当道德家、宗教家、哲学家、历史家陷入无谓的争论时，相信宇宙和谐安定与神秘的自我调节力的诗人，则潇洒地一旁沐浴，赞美自己、赞美生命、为生活的光明面欢呼："众所周知，这个世界美丑并存。但我被赋予美的使命。"（霍洛维茨）

诗人的使命是向人指出真理。生命的真理在于首先领悟宇宙的无限广大和神秘，个体生命仅仅是宇宙整体生命的一粒原子，因此世俗的得失是极其微小的、不值得迷恋的；其次，人在体认宇宙生命的伟大神奇的整体和世俗得失的渺小的基础上，体认人类生命所独有的品质：自由、智慧、爱和行动的能力、能够领悟宇宙之至真、至善、至美的灵魂。这些天赋的品质使人超拔于动物界，向无限的宇宙境界看齐，发展自己的德行、智慧、爱心、诗情，从而挣脱个体生命的一切局限，与天地同其不朽，与宇宙同其辉煌。这时，至大无匹的真我就树立起来了。

惠特曼的精神上的一个儿子、法国文豪安德烈·纪德曾有句妙言："所谓诗情，就是人在神前自愿就范的心绪。"[9]宇宙以其广大无边，让体验到它的灵魂自愿"就范"于它"神"一样的伟力，此"就范"并非仅仅是宗教性的皈依，更重要的是体认到人拥有和宇宙同其广大的境界。人生由此获得振奋。诗让人在宇宙神秘面前自我振作、自我升腾起来，进入壮丽的精神日出之境：

> 耀眼而猛烈的太阳会如何迅速地把我杀死，假使我不能现在并且永久地把朝阳从我心中送出！

作为一个思想者和写作者，我的一生都要感谢这位旷古绝今的诗人，他那自由不羁的思想、在大地上无拘无束漫游的形

象、那豪气迫人、而又微妙婉曲、感人至深的诗行。惠特曼是美国奉献于世界的最瑰丽的珍宝，是无限天意对一个伟大生命的神秘钟情，在他之前或之后，无数的诗人或许能写得更巧妙、更优雅、更深厚，但不可能像他那样、写得如此真实、壮阔、完美了。

啊，语言哟，你不知道在你下面的花苞是怎样地含而未放吗？……

幸福，如果谁听我说幸福，就让他在今天出发去寻找它吧。

惠特曼给人以强大的幸福感，他让人觉得活着是值得的，生命是幸福的，宇宙是完美的，一切都是有意义的。在他之后，没有一个作家能做到这一点了。自怜自惜、自怨自艾的情绪彻底征服了现代文学。惠特曼的强大力量来自于对生命的神秘主义信念，这一信念支撑着他透过死亡看到了灵魂和生命永不止息的前进：

可以以任何形式存在的东西，那是什么呢？……

那是生命！比死亡、比人世间貌似强大的一切更强大、更悠久、更深邃、更完美。那是神！不可抗拒地完成一切、振拔一切、吸收一切。那是灵魂！强不可撼，坚不可摧，它一旦意识到自身，就绝不能倾摇，更不会沉睡，它拥有世界、拥有神秘、拥有自由和美。诗人以前所未有的伟大气魄，横扫古今一切教条，让人的灵魂独立自主地去寻找自己的生命、幸福和自由：

在人丛中一声叫喊，这是我自己的呼声，迅速地扫过一切的坚决的呼声。……历史上有圣人和哲人——但你自己呢？

诗人认为，每个人都有主宰自己生命的能力，都是自己的上帝，万物也是如此。生命浩然的神秘非人所能理解，但却是生命的条件、意义和美之所在："我在每一件事物中都听见和看见了上帝，但仍一点也不理解上帝……"[10]诗人的伟大，在于他以罕见的气魄，横扫一切细枝末节，而直抵造化的核心：生命的意义是终极神秘的，但生命的自由和美却是不可动摇的，因此生命的过程就是从一个强大的中心——自我，向世界倾泄那不可穷尽的爱的激情："而造化的骨架便是爱"[11]，在生命中，灵魂和肉体、物质和精神融合在一起，密不可分。宇宙就是爱情洋溢的诗篇。

从爱的主题，诗人进一步深入到此前现代文学不敢加以坦率谈论的永恒主题：性。在《亚当的子孙》和《芦笛集》(1860)中，诗人大胆而直率地讴歌了人的肉体、人的同性之爱和异性之爱，并从这些伟大、深沉而热烈的情感和欲望中升华出对生命的高度肯定和赞美。人的性欲第一次进入如此逼真而生动的刻画，第一次进入如此赤裸而纯洁的表达中，以往的禁忌和羞耻之感被一扫而空，肉体的要求和灵魂的要求一样圣洁，一样完美，性不再是肮脏的、丑恶的，而是神圣的、美的，这一信念的树立，使《草叶集》成为现代人文观念、生命信仰和自由理想的第一部圣典。

如果说生命、性爱和死亡是现代文学的三大主题，也是人生的三大主题，那么，惠特曼的诗成为这三大主题的现代源泉和高

峰表现。1859年的《从永久摆荡的摇篮里》和1865年的《当紫丁香最近在庭园里开放时》成为"咏死"诗的双璧。在诗人笔下，死亡不再是生命的凋敝，而是生命的终极渴望——个体生命汇入宇宙生命之中的神秘的渴望，死亡第一次成为美丽的生命高潮：

赞美这无边的宇宙，
为了生命和快乐，为了一切新奇知识和事物，
为了爱，最甜美的爱——更赞美，赞美，加倍地赞美，
那凉气袭人的死的缠绕不放的两臂。

来吧，你强大的解放者哟，
当你把死者带去时，我欢欣地为他们歌唱，
他们消失在你可爱的浮动的海洋里，
沐浴在你祝福的水流里，啊，死哟。

黑夜无声地聚在繁星下面，
海岸上有我熟悉的海浪的沙沙低语一般的声音，
这时灵魂正转向你那里，啊，你硕大而隐蔽着的死哟，
身体也怀着感激的心情紧紧地向你依偎。……
（《当紫丁香最近在庭园里开放时》）

如此美丽而神秘的死！如此明澈而广大的生！如此纯净圣洁、不容一丝阴影的世界！只有宇宙性的诗人、宇宙真挚的情人和赤子，才能穿越死之隧道，而进入生的广阔光明的境界。只有经过永不停息的奔流，死之小溪才能汇入无垠的生之大海。此

进程既叫做“神秘”，也叫做“美”。

惠特曼不仅是最伟大的现代诗人，也是最伟大的人文思想家。他把爱默生的明澈庄严、尼采的高傲狂放、柏格森的优雅明快、海德格尔的幽深玄奥、泰戈尔的温柔恬静熔于一炉，在《草叶集》这一罕见的终生营造的事业中，尤其通过《草叶集》的各版长篇序言，表达了无出其右的、远大高明的现代人文思想和自由完美的生命理想。

《草叶集》是人类生命精神的一次伟大觉醒，诗人从这次伟大的觉醒中，既看到了人类从一切教条中挣脱出来的远大前景，同时也发现了横亘在人类面前的虚无深渊。《草叶集》就是企图在人类破除了种种精神奴役的同时，提醒人们不要堕入物质的深渊。《自我之歌》开始时就问读者：“你以为一千亩是很多了吗？你以为地球是很大了吗？你已有了长久的实习，学到了读书的能力了吗？”这实际上是针对着近代实用主义世界观对物质占有的执迷不悟、近代科学主义世界观对经验事实的狭隘迷信，发出的警告。作为一个宇宙规模的神秘诗人，惠特曼和爱默生一样，较早地洞见了现代文明造成的精神鄙俗化的趋势，并不遗余力地对此提出严正的警告。很可惜，历史狂流倾斜向前，没有吸收它最忠诚的儿子发出的警告，终于在20世纪陷入精神与道德的彻底崩溃的境地。

作为现代文化的“圣经”，《草叶集》在强调人的灵魂与肉体的自信、勇气、自由密不可分的同时，一再强调灵魂在确立人的精神自我和生命境界时的决定性作用。《自我之歌》中的“自我”绝不是自私自傲的个体小我，而是至大无匹的宇宙真我，无限无私的宇宙大生命。人的个体生命只有以宇宙无限境界为榜样，才能获得伟大、自由、完美的发展，才能自称为“神”。

针对美国资本主义在物质发展中暴露出的一系列精神文化问题，诗人在《草叶集》初版序言(1855)中指出："大自然和国家的广大，如果没有一种渊博而宏大的公民精神与之相适应，那就显得荒诞了。"现代文明恰恰在物质的丰富和精神的贫乏间显出了它的"荒诞"。诗人指出："信念是灵魂的防腐剂。"看看我们四周，人们为金钱奔忙着，谁在为灵魂工作呢？《草叶集》如果不是一次灵魂的日出，如果不是把一个敢于挺立在天地之间的精神自我推到人面前，它怎么可能在现代文学中一次次给人以震撼、至今孤响难和呢？

在普遍的庸俗中，惠特曼寄希望于诗人："他指出现实与灵魂之间的通道。"诗人是将世界各地的物质成就提升到精神境界的人。他为人类提供准绳、保持物质与精神的平衡。他为人类树立起新的精神信仰——诗意神秘主义的世界观。这个世界观以"灵魂"为核心，以直觉为体认的基本形式："它简单的一瞥就能愚弄人类的全部调查和世间所有的工具和书籍以及全部的推论。"他让人从宇宙的壮丽中辨认出神的伟大、灵魂的自由、生命的完美，这些是检验一切教条的直觉方法："抛弃那些凡是侮辱你灵魂的东西。"

惠特曼主张"总揽新旧"，以灵魂的自由为标尺，衡量传统、大胆取舍："他对以往的事物说：站起来，在我面前走走，好让我了解你。"这是创造文化、更新传统的一往无前的气魄：它让传统从躺倒的死寂中站起来，让死的传统经受活人的检验，看看哪些是有价值的、有生命的，哪些相反。前者吸取，后者抛弃。诗人代表着文化活的生命、灵魂的自由和创造的勇气："我愿意抱着像健康、热度或冰雪所具有的同样的目的，也同样不考虑别人的意见……你设想只能有一个上帝吗？我们认定能有无数个上

帝，而且一个不抵销另一个，犹如一道目光并不抵销另一道那样……人只有意识到自己内在的至尊时才能是好的或崇高的。”生命和自由是最终的标尺，传统、信仰、物质、教条，只是生命实现其自由的工具，绝不能让它们反过来宰制灵魂：“只有灵魂是自行存在的……其余的一切都有承前启后的关系。”这灵魂就是回荡在宇宙神秘进程中不息的生命创造精神和自由境界。而诗人，就是这自由的呼声和讲解人。

诗人针对人们“只顾赚钱”、“虚伪欺诈”、“在别人挨饿时自己丑恶地大吃大喝”的文明丑态，说出了彪炳千古的警句：“没有受到灵魂嘉赏的繁荣仅仅是一股恶臭的喷发而已！”而超越此文明困境的唯一办法是在现代人文意义（非宗教意义）上重新树立神秘和诗意的永恒观念。诗人以诗为人类打开通往永恒生命境界的大门：“如果永恒没有向他敞开大门……那就让他沉没于平庸的航程中去等待他的发迹吧……”而一首伟大的诗，不是让人服从任何外在的权威，而是让人去树立自己灵魂的权威。

诗人预言：“很快就不会有牧师了。他们的任务完成了。他们还可以再待一会儿……也许一代或两代……逐渐退出。”新型的诗人将取而代之，赋予世界以新的神性。诗人的作品将通过时代的变迁而不倦地坚持下去：“千百年时间的进展有没有为了他的缘故而甘于左右摇摆呢？”经历了一百年的摇摆，我们发现《草叶集》仍然针对着今日世界普遍的精神和道德瘫痪，我们不能不信服诗人的预见，不能不赞同惠特曼的另一个精神传人——巴勃罗·聂鲁达的名言：“应当倾听诗人们。这是历史的教训。”

1856年8月，惠特曼在答复爱默生那封历史性来信的长篇回信中，深刻地指出，无论一个国家财力有多大，都有可能像闪

电一样迅速破产，如果它不能在精神上振奋它的人民。他向美国呼吁："听命于那最强大的诗人，让他改变你的一片荒芜吧！"诗人精辟地指出："凡是人们最想听的东西，一定是那些说得最少的。"他愤慨于周围现实的平庸："哪里能找到一个原始的、生机充沛的人呢？"他嘲笑现有的文化教育传播机构"将死的书本紧扣在自己和国家身上"，他富有预见地指出："对于自由，对于强力，对于诗歌、对于个人的伟大来说，是从来没有休息的权利的，几十年或几年都不行。"

在《像一只自由飞翔的大鸟》的序言中，诗人进一步明确了《草叶集》的文化目标："一个最根本的目的，并且一直在坚持和执行的目的，就是宗教的目的。……这一根本目的在我的诗歌创作中从来没有背离过。"诗人所说的"宗教"，不是传统形态的宗教，而是植根于每一个人灵魂中的"健全的宗教胚芽，它比现有的一切教派和教会更深更广，并能提供更有益的回报；它像大自然本身那样无限、欢乐而生机饱满——而这种胚芽无人鼓励、无人歌唱，也几乎无人知晓，已经为时太久了。"毫无疑问，诗人所谓的"宗教"，是现代生命哲学和现代人文思想基础上的、诗意神秘主义的人文宗教。诗人称之为"新的神学"，它是文明的精神信仰，而科学、民主仅仅是它的"副手"。

诗人认为，这种人文宗教作为根本因素"浸染"着人的个性、伟大的民族性。"如果没有潜藏于一切事物背后的那种因素，诗也就不配称为诗了。"诗人以庄严的语调说："美国人民、尤其是青年男女必须开始认识，宗教（像诗一样）远不是他们所设想的那种东西。它对于新世界的力量和永久性是太重要了，因此再也不能把它交给旧的或新的天主教或耶稣教的教会——交给这个圣徒或那个圣徒。从今以后必须把它全部委托给民主，给文

学。它必须进入民族诗歌中。它必须建造民族。"今天看来，诗人对时代潮流的把握、对未来的预见，远远不仅适用于美国，而适用于整个世界的精神重建。

在美国建国百周年时出版的《草叶集》(1876)中，诗人写道："对我来说，博学多闻的王冠将意味着必定为一种更美好的神学、更丰富更神圣的圣歌开辟道路。"《草叶集》就是宇宙神秘和生命自由的伟大圣歌。在注解中，诗人遗憾地自称已无气力完成一部描绘和讴歌永恒、不朽和作为生命的最伟大部分的开端——死亡的诗篇，这个更加浩大的工程只有留待将来的某个诗人去做了。在《美国今天的诗歌——莎士比亚——未来》(1881)中，诗人继续呼唤伟大诗人的登场，认为创造性的诗歌是一个民族伟大成就的最高检验，任何赝品都将于事无补。他引用圣·勃夫的名言："最大的诗人并不是写得最好的人，而是启发最多的人。"他还引用波德莱尔的话，警告性地批评纯形式主义诗学是"丧失真理和正义的平衡作用"的"美学官能症"，20世纪占主导地位的形式主义诗学可谓让诗人不幸而言中，而作为其对立物的庸俗地为政治服务的"意识形态诗学"，则是"政治官能症"的表现了。

作为一个伟大诗人，惠特曼敏锐地感受到现代科学和政治力量对诗歌的挑战，他以自己巨大的人格力量接受这一挑战，证明没有诗歌对上述二者的提升，一切就不会是健全的。在《过去历程的回顾》(1888)，诗人回顾自己坎坷多难的一生，承认自己并没有赢得所处时代的承认，但诗人自豪自己的灵魂没有为任何外在势力所阻止和歪曲，诗人预见，自己的思想要用今后百年的时间来提供圆满的答案。诗人为自己灵魂的骄傲而骄傲，正是这种前无古人、后无来者的精神自信、高傲和勇气使诗人高视

阔步、昂首于时代潮头，“将一些些生气吹入未来”！他重复赫尔德的名言以召唤未来：“最强有力和最美妙的歌还从来没有唱过。”

对此预言，所有现代诗学都陷入沉默：现代传播技术用高科技手段占领了现代视听的高地，报纸、广播、电影、电视，向全世界传播浅薄庸俗的价值观，人类的精神空间更趋荒芜。人们在“技术和权力统治的全面黑夜”中进行痛苦的反抗。

二、从兰波到海子：汇入无限的宇宙生命

惠特曼之后的世界现实，向着诗人提出严重警告的方向发展：物质文明的飞速发展并没有获得人文力量的驾驭，反而以穷兵黩武的政治方式出轨，酿成两次世界大战的世界悲剧，人文精神更形坠落。

爱伦·坡以象征主义诗篇《乌鸦》对人的所有疑问都报以“从此不再！”的回答，预示着世界将陷于虚无之流中难以自拔。在他的影响下，波德莱尔从巴黎的“粉饰”中掘出现代人的“地狱”处境：没有希望，没有光明，只有罪恶，只有死亡。《恶之花》(1857)处处开遍。给人的生命以葱茏希望的《草叶》(1855)枯萎了。青青芳草、迎风起舞的诗意家园变成了一个花团锦簇而又污浊不堪的荒芜世界。

波德莱尔信奉近代瑞典神秘主义哲学家斯威登堡的“通灵论”，认为万物能相互“通感”，即神秘地相互感应。受此启发，现代主义诗学的第一个形态——象征主义诗学诞生了。早期象征主义的代表人物是兰波、魏尔伦、马拉美，晚期代表人物是里尔

克、艾略特、瓦雷里。从象征主义开始，诗人、艺术家开始了对现存秩序的全面拒绝和反叛，他们不再把诗仅仅当成生活的装饰，而把诗当成全部生活本身、当成生命的唯一目的。诗，作为对抗现存秩序基础的理性主义、实用主义的美学武器，表现着宇宙原始而神秘的生命力，诗人、艺术家通过无保留地献身于艺术，得以超越鄙俗的资产阶级现实，进入完美、自由、神秘的生命境界。

诗歌神童阿瑟·兰波（1854—1891）身上凝聚着现代诗反叛现代权力和现代奴役的伟大精神。在光辉的诗集《地狱里的一季》（1873）中，兰波宣称与通常追求舒适享受的现代生活方式决裂："不幸是我的上帝"（《开篇》），他骄傲地宣称自己"不为自身驱使，即使是营生糊口，……我云游四方"，他意识到自己对每天精打细算的资产阶级生活的不共戴天的仇恨："我处在最末的世纪：我只生活在今天。""浪迹天涯，就是你对一切的回答。"（《坏血统》）兰波自信可以从这种弃绝和流浪中"揭开所有秘密：宗教和自然的秘密，死，老，未来，过去，宇宙起源，虚无。我是幻影的主宰。"（《地狱之夜》）兰波将出现在宇宙中的一切视为幻影，而独特的、自由的、热烈的、不可征服的自我才是宇宙的主宰。他自称："我的生命只是甜蜜的疯狂"，他把自己与魏尔仑的爱情想像为"我们决定要在世界之外了。"（《狂想》一）

兰波将这段"疯狂的历史"作为"只属于"自己的奇特经历，以"语言的炼金术"升华它，凝铸为令人颤栗的诗篇："我描写寂静，黑夜；记录不能言传的事物，我把晕眩的感觉记录下来。"在幻觉、感官与精神的"神圣的混乱"中，诗人澈悟了宇宙的真相、生命的真理：

找到了它！

什么？——永恒。
它是泛着阳光的
　大海。

诗人从瞬息死亡的世界中找到了"永恒"的象征：阳光中广阔无垠的大海。这是生的归宿，也是死的寄托："对于死亡我已是瓜熟蒂落。"对于永恒(生死缠绕、生死交融的大海、一无牵挂的自由)来说，凡俗的幸福反而是累赘："幸福是我的命运、我的懊悔，我的蛆虫"(《狂想》二)。诗人从这一澈悟的精神观照中体验到生命的狂喜："我有理由作出各种轻蔑：现在我超脱了！"

兰波敏锐地察觉出现代文明的病态是由于西方文化精神的畸型发展："好了！我的精神企图绝对地负担起自东方艺术殆尽以来、精神所遭受的全部残酷的发展……我要重返东方，重返那第一的也是永恒的智慧。"诗人质问道："为什么这样一个俨然像毒鸠一般的现代社会自我发明出来！"诗人朦胧地预感到东方文化"纯洁的"生命精神和宗教精神的复兴，"通过精神人们走向上帝！令人心碎的厄运啊！"(《无可奈何》)诗人似乎预见到随着东方宗教世界观的复兴，西方个性自由的人文主义精神所面临的巨大挑战。

兰波以诗人的执著和热烈宣告："没有赞美歌：坚持你赢得的一步。把黑夜延续下去！……当晨曦升起时，我们怀着热烈的耐心，进入辉煌的城市。"那将是一个诗人共和国，东方智慧和西方热情、东方和谐与西方自由、东方安宁与西方探索相统一的全球诗意家园，在此家园中，人们会最终摆脱资本、权力、观念和知识的奴役："我将自由地支配灵与肉中的真理！"(《告别》)

为此，诗人自称"通灵者"，他所谓的"灵"乃是活跃于宇宙间

的神秘精灵，为了与这个精灵相通，“诗人要长期地、广泛地、有意识地使自己的全部官能处于反常状态，以培养自己的幻觉能力，各种形式的爱情、痛苦和疯狂；寻找他自己，在自身中耗尽一切毒物，以求吸取它们的精华。这是一场难以形容的折磨，在这种折磨中，诗人要有坚强的信念和超人的勇气，成为世界上最严重的病人，最狂妄的罪犯，最不幸的落魄者——同时又是最渊博的人！因为他达到了未知的领域，……培养了比任何人都丰富的灵魂！”(《致保尔·德梅尼》，1871 年 5 月 15 日)也就是说，诗人应当有意践踏资产阶级的生活方式，从而使自己的感官和心智处于激情状态，进而在超越世俗的基础上与万物的神灵合而为一。现代神秘主义诗学表达出伟大的精神境界：超越有限的自我，汇入无限的宇宙生命中，“那是为不朽而创造的诗！”(同上)

这样，在现代诗学理想中，神秘主义成为诗歌追求的终极目标。1891 年，马拉美答记者问时说的一番话成了现代神秘主义诗学的金科玉律：

> 明确指出对象无异于把诗的乐趣四去其三。诗原本就是让人一点点去猜想，这就是暗示，即梦幻。这就是神秘性的完美运用，象征就是由这种神秘性构成的……
>
> (《西方文论选》)

被韦勒克称为“本世纪三大诗人”之一的保尔·瓦雷里，将一种特殊类型的神秘主义引入了后期象征主义诗学：词语神秘主义。他认为，理想的诗是一个无法用散文加以改写、从而也就拒绝了任何一厢情愿地对之加以阐释的企图的紧密织体，在其中，

词语如音符般依一股神秘的旋律自由游动，“思想的相互过渡比任何思想都更为重要”[12]。而这种词语绝缘体的神秘性，来自于远古的“符号崇拜”：“一个词就是一个无尽的深渊！”[13]而这种词语的神秘主义并非对其语境漠不关心、完全没有文化寄托：“我是在深知内情的情况下说这番话的：当时我们（指象征主义者）觉得一种以诗为本质的宗教类型可能会产生。”[14]瓦雷里宣称：“无知是一种无价之宝！”[15]这种“无知”是“陌生化”词语造成的事物的神秘效果，它使读者超越现实，进入“纯粹想像”的玄妙之界：“在非存在的纯净中，宇宙不过是一块瑕疵！”在神秘的“非存在”境界中，宇宙对诗来说，竟像是一个肮脏的污点！现代主义的文化诗学到达了否定、批判、弃绝现实的愤世嫉俗的顶点。

另外两个影响巨大的象征主义诗人——里尔克和艾略特则致力于现代诗的宗教境界。而叶芝则将“星相学”与诗相比附，他的《幻象——生命的阐释》一书对巫术神秘主义的笃信，简直超越了哲学和诗学的限度，成了当代巫术文化的一个奇观。种种古怪的迷信，标志着现代人类精神信念的失落和迷惘。

象征主义诗人、戏剧家梅特林克的神秘主义诗学或许表达了一切现代人类内心深处对那操纵人世的巨大神秘力量糅合了喜悦与颤栗的宗教般的皈依：“当我们认真思考一下，不就会感到平静——由星辰守护着的平静——才是真正可怕的吗？……难道不正是当我们在小说结尾读到‘他们很幸福’时才会禁不住感到不安吗？他们在幸福之中会发生什么事呢？在幸福之中，在一刹那的宁静中间不是比在旋风般的激情中有更深刻的危机因素和非稳定因素吗？不正是在这种时刻，我们才终于看见时间在前进——是啊，另外还有其他许多更加秘密的也在暗中移

动——时光飞逝不就是在此时发生的吗？……难道不正是当一个人相信自己可免于肉体死亡之时，生命和无限空间的不可思议而又默默无声的悲剧才拉开它的帷幕吗？……"[16]梅特林克将神秘的一切赋予了"寂静"的特征，正是在这"大音稀声，大象无形"的寂静中，一切生命存在的天命被倾诉出来了：

> 真正的寂静……从各个方面包围我们，成为我们生命潜流的源泉；我们当中任何一人试用战颤的手指去弹深渊之门，那么这门也会在同样寂静的密切关注下，被打开了。因为寂静没有任何疆域，是无限度的，在它面前，人人平等。我们无法设想，不解寂静的人将是怎样的人。这种人的灵魂好像没有什么特征。我要高度评价给我写了这么一封信的人："我们相知不深，因为我不曾与你同在寂静之中"。[17]

寂静是神秘的别名。它既是对宇宙本体和生命真相的缄口不言，也是对万物存在的诗意性的无限惊奇，更是一己心灵与世界奥妙的默然心会。"为什么有存在而无却不存在？"（莱布尼茨）人类智慧的结晶（哲学）不都是从这些奇怪、神秘的问题开始的吗？"神秘的不是世界如何，而是其竟然存在！"（维特根斯坦）这是始于诗意惊奇，中经狂喜、敬畏、皈依，终结于静默的诗的全过程。

继象征主义诗学而起的，是超现实主义诗学。安德烈·布勒东受弗洛伊德的无意识理论影响，主张诗人顺从无意识的神秘幻觉的引导"自动写作"，从而彻底超越受理性控制的庸俗现实。

象征主义和超现实主义诗学将诗意神秘主义的美学信念，

注入本世纪的大诗人的作品中：勒内·夏尔、博纳富瓦、米肖等对自然神秘生命的清新描绘；夸西莫多、蒙塔莱等人的"意大利奥秘主义"；塞菲里斯、埃利蒂斯的将超现实主义与古希腊、拜占庭神秘主义熔于一炉的、表达历史感和生命感的诗篇；塞尔努达、阿历克桑德雷等人的玄妙庄严的"西班牙神秘主义"诗篇；巴·聂鲁达、博尔赫斯、奥·帕斯的"拉美超现实主义"；詹·赖特的"神秘意象主义"……保罗·克洛岱尔一语将诗与神秘主义的"本体同一"概括无遗："诗秘神秘，其揆一也。"[18]

法国象征主义文化思潮飘过英吉利海峡，进入僵化保守的维多利亚女王统治下的英国，形成了影响深远的文化风尚——唯美主义。王尔德认为，真正神秘的不是那些不可见的抽象观念，而是那些可见的、可触摸的、令人叹赏的事物的生命肌理。肉体的美象征着世界深奥的和谐。这样，惠特曼的肉体和灵魂相统一的生命神秘主义蜕变为感官崇拜的肉体神秘主义。作为清醒的批评家，王尔德一方面沉溺于美中，同时对生命的这种沉溺无可奈何。而他的精神弟子——安德烈·纪德在《人间的食粮》(1897)中，将这种唯美主义的生活方式上升为影响整整一个世纪的感官享乐的哲学世界观。从蒙泰朗到巴塔耶到布郎肖到卡缪到罗兰·巴特，纪德主义成为现代主义唯美生活方式的代表，成为现代思想和现代艺术的基本品格。为了寻找生命的自由、欢乐、神秘的"超脱之感"，二战后以"垮掉的一代"为代表的诗人从性、毒品、冒险、死亡、巫术、瑜珈、禅宗等一切反理性主义的、东方神秘主义的生命体验、"极限体验"中寻求心灵超脱。

资本主义在近代实用主义世界观指导下的片面发展，使现代人类陷入深重的精神危机中。诗人、艺术家企图通过反抗一切现存秩序的方式，使人类精神获得彻底更新。存在主义、法兰

克福学派等，企图通过意识形态革命、艺术审美革命、道德革命等手段，来促进现存秩序的逐步革新。然而，资本主义以跨国资本、国家机器、大众传播媒介等强大手段控制着群众，一小群知识分子、艺术家号召的“文化革命”只能陷于纸上谈兵。现代主义诗学主张的“拒绝阅读”的表达方式，更给愚弄大众的大众传播媒介腾出地盘，大众传播媒介霸占了所有话语权力，使现代诗歌、艺术、批评、思想陷入有话无处说的瘫痪状态。**现代主义被迫穿上时尚的紧身衣以图收复失地，不料自身却被无形的商业势力和商业冲动所改造，落入媚俗的后现代主义的陷阱。对近代理性主义、实用主义的反叛目前正面临着被劝降、被招安、被同化的巨大危险。**

在当代文化视野中，神秘主义已从“宗教神学”论域转入“文化诗学”论域，**诗意神秘主义正在成为目前方兴未艾的文化多元主义、环境保护主义、生态主义、当代人文主义论述的背景和底色。**雅克·马利坦(1882—1973)写道：“谈到诗，我所指的不是存在于书面诗行中特定的艺术，而是一个更普遍、更原始的进程：事物的内部存在与人的内部存在之间的相互联系，这种联系是一个预言(拉丁文‘占卜’之义)。在此意义上，诗是所有艺术的神秘生命。”[19]他指出“诗性经验”与“神秘经验”的本质相通：“诗性水平是抽象水平和巫术水平间的桥梁。……诗性经验和神秘经验……在精神的前概念或超概念的生命之源中诞生，彼此相互接近，共同靠近灵魂的中心。二者通过无数方式彼此交叉和互换。”[20]

马利坦高度重视对事物的“创造性直觉”而产生的神秘的“诗性意义”，认为有关自然和语言的逻辑意义和概念意义的“诗性转变”，有赖于此：“在改变自然、语言的逻辑意义和概念意义

的进程中，就最后的目标而论，一切都指向诗性意义本身。"[21] 将人类观念中自然和语言的逻辑意义和概念意义转变为"诗性意义"，实际上是促使整个文化观念的更新，进而促成整个文化过程的"诗化"。

法国作家、文艺理论家、被加缪尊为"导师"的莫里斯·布朗肖(Maurice Blanchot)，一身兼象征主义、超现实主义、结构主义与解构主义的多重色彩，他的观点或许最能集中反映现代诗人对自然、生命、语言……一切存在所感到的那种无限"浩然"的神秘：

> 文学转化不赋予事物一个固定的意义或解释，而是呈显现实变成"不可能"(不存在)的过程——变成不可捉摸的"真实"。
>
> 文学给予我们的不是现实的意义，而是现实已经不在了的空间。此一空间没有任何"意义"，是意义无法限定的"不可能"(l'Impossible)。

布朗肖将语言对现实的"文学转化"称为"第一个夜"：在这里，所有实在都被替代，被字和影像消除。一切在黑暗中消失，只剩下梦幻与幽灵，实物离去后的"空缺"。而文学之旅的最高境界是由此进入"另一个夜"：在其中，空无(l'Absence)并非存在的否定，而是绝对的超否定，一个再也不分否定与肯定的空间、力量，一个无以名状的神秘本源。

布朗肖由此提出"回应不可能"，即观照事物的一种新方式：承认事物的真理、本质、意义在人的认识能力之外。据此人与无限建立起一种新的关系：不再控制、不再主宰，不再强行将与主

观逻辑相悖的、理性把握之外的一切神秘("他者")拉入已知范围的理性体系内，而是以保持距离的方式保持与神秘真实的密切接触。这实际上就是诗意神秘主义的观物方式。

汤姆·斯多帕(Tom·Stopard)，当代英国剧作家，在《阿尔卡狄亚》(Arcadia，又译乐园、人间天堂)中以诗的语言描绘了这幅神秘的宇宙图景：

> 在如灰烬的海洋中，浮现井然有序的岛屿。在全无规则中，图形自我组织。我没法显示出这图形可以走多深。每一画面都是前一图景的细部放大。如此重复。永远重复。很美……[22]

万物在沉默中是自足的。而当它想要言说自身，它就必须求助于语言和观念，而事物的逻辑就在于：有求于外物，也就被外物所控制。与之相反，诗是自足的，它的意义就在它自身，它无需借重外物来说明自身、获得意义，它将自身保持在神秘之中。诗是寂静之音，宇宙沉默的伴侣。日本诗人西协顺三郎说："诗是存在本身的寂寞。"换言之，存在本身也苦于无法诉说自身，它必须求助于诗歌这种非观念性的语言。因为存在深知，观念是虚妄的：种种根本对立的观念正是在自己否定自身的指涉中获得意义的——生从死处获得说明，善从恶处获得区分，美从丑处获得彰显，言说从沉默中获得意义……这对立两极的耦合机制本身是神秘的，超出人类语言可以言说、人类思维可以推断的能力范围之外，属于诗的领域。在此领域中，安顿一切生灵的文化价值(生命真理)自动呈现出来，恰如古希腊雕塑无瞳仁的眼睛，预示了最深的神秘和最瑰丽的激情："而今了然识所

在，……向暮春风杨柳丝。”（李白）万物在命运的微风吹拂下柔顺地低首，沉浸在无言的澈悟之中。

宇宙不再是一个有限的、人能用理性加以把握的物理空间、实用工具，而是一个无限的、神秘的、非人的理性所能把握的诗意空间、人文世界。这是将人的理性霸权强加给自然生命的近代世界观的终结，也是近代人的终结。福柯作为“没有结构的结构主义者”（皮亚杰评福柯语），在《词与物》（1967）结尾处，以晦涩的语言指出：尼采宣布上帝死了，也就同时宣布了近代意义上的人的死亡，人只能自己去面对自己存在的有限性，人被等同于物：“它（上帝之死）是人得以感悟其自身内涵的时间深渊之流的溅进和他在事物的存在中所深感的突袭而来的压力；它伴随着人类的绝对消解而复归于大同本身。”他暗示，随着宗教的上帝和近代理性人的死亡，“众多的新神、同一的众神已经在未来无际之大洋中耸然而起”，这是在欢呼前宗教的诗意想像力、希腊式的诸神世界的再生。[23]

像诗人将词语“陌生化”一样，福柯致力于理论的陌生化效果，彻底颠覆理性—疯狂、常态—病态、真实—虚构间的人为鸿沟，它“在根本上是播散性的，因为它把思想引入一种特定意识形态的内部，在此，它的一切本体性神秘、不透明和独特性被颂扬为人类本性不可化简的多样性的证据。”[24]福柯赞赏德勒兹“存在就是差异的反复出现”的思想，认为事物每次以超脱理性把握的、独特、差异的面貌出现，犹如诗对所有理性释义的自我封闭一样。这样，将世界读作散文的理性主义实用主义世界观就上升为将世界读作诗的神秘主义生命主义世界观了：“把散文变成诗歌是福柯的目标。”[25]

将世界视为圣洁的清泉，视为本真的含羞草，不允许人类理

性、权欲之手染指，不使宇宙神秘的、处女般的纯洁自我闭合、自我凋谢，而让世界如花般自我开放，这本来就是“物各自然”、“万物自行演出”的东方世界观的诗意性和神秘性精华之所在。“木末芙蓉花，山中发红萼。涧户寂无人，纷纷开且落。”(王维)这是宇宙神秘的生命进程，世界神秘的价值自我成全，真力弥满、生生不息的美。

像德里达一样，福柯将东方神秘主义与西方理性主义相对照，认为“东方，……**它是起源之黑夜，西方在这种黑夜中形成，……东方就是西方所没有的一切。**”[26]**东方诗意神秘主义，作为恰当描述人和宇宙的诗意关系而非权力—知识关系的现代生命—生态世界观，将在当代人文主义的重建和现代人的再生中，发挥不可估量的思想作用。**

神秘主义成为解构西方逻各斯中心主义的思想力量。德里达将哲学读作诗，新历史主义思想家将历史读作诗，罗兰·巴特将一切现实读作本文的虚构、神话、诗，神秘主义在当代人文思想中成为解构一切话语权力、一切意识形态独断论的思想武器和诗性力量。**诗意神秘主义在浩然的宇宙神秘面前，让一切先人为主的意识形态自行消解，让生命向广大空间敞开，以本文的、诗的自由，去获取自身的完美。这种完美是灵魂和肉体、精神和物质、神圣和世俗的古老分裂的再度融合与最终和解，**西方思想在无穷瑰丽的展开后，呼唤那代表源初和谐的东方思想、尤其是中国诗意神秘主义的高妙精神之光重新照亮世界。

作为近代世界价值危机和文化危机的新一轮表现，后现代主义诗学宣称，世界已经彻底平面化，宇宙的深度之门已经闭合。事实恰恰相反，每一存在物，如果摆脱了实用主义和虚无主义的缠绕，就会以其浩然的生命，打开宇宙神奇瑰丽的深度之

门。对后现代主义者们种种对虚无的赞词的最好回击，就是将被列为“后现代主义”的诗人的作品，以不受这些批评污染的方式，予以本真的呈现，一如生活中无处不在呈现的、对虚无的抗争一样——

当代神秘主义诗人、“作家的作家”博尔赫斯(1899—1986)将每天发生的事看作“宇宙全部神秘的一部分”。他被剥夺了双眼和外部世界，以便保持内在灵魂的完整、美妙、纯洁和高贵，以便用更高的灵视摸索到生命，那勃勃跃动的神秘：

无论是你面容的亲切，光彩如一个节日
无论是你身体的恩宠，仍旧神秘而缄默，一派稚气，
还是你生命的延续，留在词语或宁静里
都比不上如此神秘的一个赐予
像注视着你的睡梦，拢在
我怀抱的守夜之中。
奇迹一般，又一次童贞，凭着睡梦那赦免的功效，
沉静而辉煌，如记忆所恢复的幸福，
你将把你生命的那道海岸交给我，你自己并不拥有。
投身入静寂，
我将认清你的存在那最后的海滩
并且第一次把你看见，也许，
就像上帝必将把你看见，
被摧毁了的，时间的虚构，
没有爱，没有我。

(《爱的预感》)

只有生命！那浩然无息的，将一切短暂的爱恋和个体抛到身后而汩汩向前的生命之流。作为当代神秘主义的最杰出的代表，博尔赫斯将诗和哲学完美地融铸为一体，创造了精致典雅、美得令人窒息的长篇随笔《对时间的新驳斥》。在此文中，他旁征博引，提出了否定时间存在的新例证：比如1824年8月上旬，苏亚雷斯上校率领秘鲁的轻骑兵取得了决定性的胜利，而同一时刻的德·昆西发表了对《威廉·麦斯特的漫游时代》的激烈抨击，两人虽然同时却彼此互不知晓、漠不相干，他们两人的同时性只是后人的看法。因此，**"每一个时刻都是自立的。无论是复仇、宽赦、监禁、甚至遗忘，都无法修改无懈可击的过去。对于我，希望与恐惧似乎也同样的虚幻，因为它们总是指向未来的事件，即指向不会发生在我们身上的事件：我们总是细致入微的现在。**——也就是说，并没有这样的历史，正如一个人并没有生命；他的无数个夜晚甚至一夜也不存在；我们生活的每一个时刻存在，但不是它们想像性的联结。宇宙，事物的总和，是一堆聚集物，……只存在于臆想之中……"博尔赫斯以明澈的诗笔动人地描绘出时间和生命的本质："我无法在夜晚的孤独中走过郊区而不想起夜晚令我们愉快是因为它平息了无用的细节，正如同我们的回忆所做的那样；我无法哀悼一段爱情或友情而不沉思到一个人仅仅失去他从未真正拥有的事物……"引述至此，我的胸中涌起感动的泪涛，我意识到，真正伟大的文学都是这样以简洁纯净的方式，耸动人心灵中永不止息的海潮，使之泛起怜悯的波浪，这泪涛、这波浪，将润泽人世、灌溉人心，让人珍惜生命中唯一的真实——此刻。

博尔赫斯以诗人的神秘火焰点燃了那些枯萎的瞬间，让自己的生命在悲剧性的流逝中升腾为火中重生的神鸟——"我们

的命运并不因其不真实而令人恐惧；它令人恐惧是因为它不能倒转，坚强似铁。时间是组成我的物质。时间是一条载我飞逝的大河，而我就是这条河；它是一只毁灭我的老虎，而我就是这老虎；它是一堆吞噬我的火焰，而我就是这火焰。不幸的是，世界是真实的；不幸的是，我是博尔赫斯。"诗人在物我之间、幸福与不幸之间建立起火焰般抖动的平衡：只有诗人敢于宣称："老去的是时间"；只有诗人敢于否定时间的铁的真实，让万物、无限的宇宙时空和她那神秘的、无穷无尽的美在生命中翩翩而舞，点化灵魂进入诗的永恒福地。

作为惠特曼的热爱者，博尔赫斯以英雄般的气魄回顾了自己的一生：

这里又一次，饱含回忆的嘴唇，
　独特而又与你们的相似。
我就是这迟缓的强度，一个灵魂。
我总是靠近欢乐，也珍惜痛苦的爱抚。
我已渡过了海洋。
我已经认识了许多土地；
　我见过一个女人和两三个男人。
我爱上一个高傲的白人姑娘，她拥有西班牙的宁静。
我见过一望无际的郊野，
　西方永无止境的不朽在那里完成。
我品尝过众多的词语。
我深信这就是一切而我也再见不到
　再做不出新的事情。
我相信我日日夜夜的贫穷与富足，

与上帝和所有人的相等。

（《我的一生》）

当代神秘主义在博尔赫斯那里获得了明澈而典雅的诗意形式，它淡然于统治世界的物欲、权力和野心之外，以神所赋予的一切为满足，并且要求自己作出不愧于神所赋予的生命的伟大奉献。在博尔赫斯这位盲诗人眼里，世界是由各种矛盾事物所组成的无穷伸展的和谐和美丽，这种和谐与美丽正是中国诗意神秘主义智慧的核心。诗人生前渴望踏上中国的土地，作为遍历各洲并懂得珍惜和萃取各种文化精华的伟大作家，诗人甚至感觉自己已经置身于中国，置身于中国的古老智慧之中。

经历了各民族史上最彻底的自我否定之后，被西方有识之士所钟情的中国文化的魅力，也开始在中国现代知识分子的反传统情结中第一次放射出异彩。汤因比的“21世纪将是中国人的世纪”的预言也开始在中国知识界赢得积极的回响。学人逐渐取得共识：在彻底否定抛弃传统的基础上是不可能建立起一个根基巩固的“新文化”来的。因此，对中国精神传统的“同情的了解”成为创造性地解释并更新中国悠久而灿烂的精神传统的关键。

在现代中国思想中，神秘主义尤其是以“天人合一”为思想基础的中国诗意神秘主义，成为推动现代中国从邯郸学步、妄自菲薄的文化深渊中挣脱出来的主要精神力量。熊十力、马一浮、梁漱溟、张君劢、陈寅恪、吴宓、钱穆、方东美、徐复观、唐君毅、牟宗三、杜维明等几代学人，在种种妄弃故常的迷乱狂涛中，如中流砥柱，维系中华五千年精神慧命于不倒，为21世纪的中国文化复兴和世界规模的人文主义复兴开辟了伟大的精神之路。他

们创造性地解释了中国本土的伟大思想，同时参照西方思想中的智慧，将儒家思想的精华提升为润泽全世界的崇高“仁爱”精神，这种精神作为“去宗教教条之僵化、得宗教精神之神髓”的“人文宗教”，将成为未来文明发展和人文重建的思想基础和精神动力。

中国现代诗人李金发、梁宗岱等，都尝试着从中国或西方固有的神秘主义传统中汲取艺术表现的手段；宗白华在《艺境》中提出了东方神秘主义的诗歌理想；中国当代诗人则开始了对东方神秘主义、中国神秘主义的哲学思想和诗歌理想的价值认同：杨练对《易经》神秘主义和西藏神秘主义的提取；顾城对道家神秘主义尤其是以魏晋颓废风度为标志的道家末流思想的“身体力行”；北岛将诗歌理想和政治理想融合为一的实践，不自觉地体现着古代儒家尤其是《毛诗序》所标榜的“文以载道”的传统；而当代台湾诗人则从佛教神秘主义的信念中汲取着东方美的精华……

早逝的诗歌天才骆一禾(1961—1989)在长诗《修远》和《屋宇》中，将东方心灵的澄澈空灵和西方精神的波澜壮阔融于一炉，完美地表达了一代人的生命理想和生命信念：

而一大团酷似我的黑暗
无声无息
当它进入我的时候
它突然明亮
使我在它伟大的旋涡中消失
斜跨着播种者的步子
世界尘土飞扬

天下的花盛开
一匹飞马流动成另一匹飞马
惊雷冲天而起——

在这个辽阔无边的世界上
只有人间是这么痛苦
世世代代建立在我的身上
听屋顶的飞马萧萧鸣叫
弯曲的河流白浪翻滚　白浪闪闪

(《飞行》)

秉有同样诗歌理想的、毅然为诗歌而献身的戈麦(1967—1992)在《佛光》、《大雪》等绝唱中,以罕见的简洁、玲珑剔透的意象和广阔无垠的悲悯,将一颗奄奄待毙的圣洁而年轻的灵魂和盘托出,他的诗歌所放射出的"犀利的汉语之光"将如神示,照破20世纪的人性黑暗:

从一片雪花出发
我将在广大的世界中梦见什么
十里湖开,八里浩海
雪降之上还是雪降
大雪之上是最大的雪花
为什么我的渺小仍然得以盛开

(《大雪》)

骆一禾、戈麦的诗预示着即将进入21世纪的中国诗歌和世

界诗歌将出现革命性的转变，而首先带来这场诗歌革命的先驱人物，是诗歌史上的又一个神童——年轻的诗歌烈士海子(1964—1989)。在他短促而耀眼的一生中，象征着诗歌那广阔而深邃的生命力，正从唯物质主义的思想泥潭和唯词语主义的诗学泥潭中，奋力挣脱出来：

姐姐，今夜我在德令哈，夜色笼罩
姐姐，今夜我只有戈壁

草原尽头我两手空空
悲痛时握不住一颗眼泪
姐姐，今夜在德令哈
这是雨水中一座荒凉的城

除了那些路过的和居住的
德令哈……今夜
这是唯一的，最后的，抒情。
这是唯一的，最后的，草原。

我把石头还给石头
让胜利的胜利
今夜青稞属于她自己
一切都在生长
今夜我只有美丽的戈壁　空空
姐姐，今夜我不关心人类，我只想你

(《日记》)

边远小城德令哈从此有福了。因为它凭借这一当代诗歌的绝唱进入了不朽的行列！试比较一下，艾略特的《荒原》费尽曲折，用大量意象和隐喻只不过渲染出人世生存的荒芜鄙俗的死局，而在《日记》中，玲珑剔透的孤独与绝望的尽头，萌生着博大而深厚的悲悯，这是东方心灵的纯粹和温柔，正如同两千年前罗马帝国统治下的西方世界，从物质主义的重压下渴望着东方世界的精神解救（基督教）一样，今日物质主义的世界仍需从古老东方的精神智慧中获得新生的力量，这一次，信仰将采取诗的形式，对诗人来说，那是一种诗歌宗教：**"这一世纪和下一世纪的交替，在中国，须有一次伟大的诗歌行动和一首伟大的诗篇。……这是人类之心和人类之手的最高成就，它们超乎母本和父本之上，甚至超出审美和创造之上，是伟大诗歌的宇宙性背景。"**（海子：《伟大的诗歌》）**"把宇宙当作一个神殿和一种秩序来爱，忍受你的痛苦直到产生欢乐。……要热爱生命不要热爱自我……做一个热爱'人类秘密'的诗人，这秘密既包括人兽间的秘密，也包括人神、天地间的秘密。**……从荷尔德林，我懂得（了）：**诗歌是一场烈火，而不是修辞练习。诗歌不是视觉，甚至不是语言，她是精神安静而神秘的中心……热爱风景的抒情诗人走进了宇宙的神殿，风景进入了大自然，自我进入了生命。"**（海子：《我热爱的诗人——荷尔德林》）

海子致力于克服"诗歌的世纪病——对于表象和修辞的热爱"，主张坦率地说出真理，人世的、宇宙的、生命的真理。这一真理的核心是冲破重重有形的和无形的奴役与压迫、追求幸福的勇气：

从明天起，做一个幸福的人
喂马，劈柴，周游世界
从明天起，关心粮食和蔬菜
我有一所房子，面朝大海，春暖花开

（《面朝大海，春暖花开》）

海子的诗、海子的理想、尤其是海子其人及其神话，很有可能成为新世纪作为又一个千年开端的新宗教——诗意神秘主义的生命教和人文教的基本范型。这种诗歌宗教将重建被物质主义所毁灭的人类精神家园。这种诗歌宗教将以大气磅礴的方式、像真理一样朴素而简洁的方式，申说全体人类对自然、生命、宇宙、神秘和美的诗一般的信仰：人，作为有限的生命，只有汇入无限的宇宙生命中，才能获得真正的自由、和谐、意义和神圣的终极之美——

风很美
小小的风很美
自然界的乳房很美
水很美
水啊
无人和你
说话的时刻
很美

（《风很美》）

万物以无限的静美低声呼唤着神，那无限广大而深邃的生

命翩翩飞临。风、水、波光，一切瞬息间明灭的生命，此刻敛气凝神，渴望那超乎万物之上、又闪烁于万物之美中的神，吹起他解放的神笛。

神是对万物的超越。诗是对语言的超越。因此，所谓诗歌，不过是以词语的方式，展现那超越于词语之上的、汇无数生命细流而成的、神秘的天命海洋。诗是对神的向往。

当一群寂寞的鹤鸟从洁净的水面腾空而起、悠悠飞去时，万类仰首，目光追随着它们的身影，仿佛也飞向那遥不可及的远方。那是众神嬉戏的无忧之乡，无限时空与无限生命的萌生之地，被伟大神明的诗意之光所照亮的历史，生生不息的永恒。

注　释

[1]米·福舍：《文学与丧失魔力的世界》。

[2]参见恩斯特·贝勒：《弗·施勒格尔》，李伯杰译，三联书店，1991，北京。

[3]韦勒克：《近代文学批评史》卷二，102—105页。

[4]同上。

[5]维特根斯坦：《文化与价值》。

[6]诺瓦利斯：《碎金集》，转引自钱钟书《谈艺录》272页。

[7]《近代文学批评史》卷二，106页。

[8]卡莱尔：《论英雄与英雄崇拜》。

[9]纪德：《伪币制造者》。

[10]以上《草叶集·自我之歌》。

[11]同上。

[12]瓦雷里：《纯诗》，《西方20世纪文论选》。

[13]《象征主义的存在》，同上。

[14]引文同前。

[15]瓦雷里：《人与贝壳》。

[16]梅特林克:《卑微者的秘藏》。

[17]引文同上。

[18]参见钱钟书:《谈艺录》268—291 页,中华书局,1984,北京。

[19]马利坦:《艺术与诗中的创造性直觉》第一章。

[20]同上,第七章。

[21]同上,第三章。

[22]台湾《中外文学》22 卷,99—114 页。

[23]参见海登·怀特:《解码福柯:地下笔记》。

[24]同上。

[25]同上。

[26]转引自刘北成:《福柯思想肖像》,146 页,北师大出版社,1995,北京。

结语　以神为诗

我们所生活的世界，其基本要素不外乎二：物质与精神。物质是我们生活的条件，精神是我们生活的意义。人类创造文明的根本动机，就在于以精神的方式超越人类的种种物质局限。超越精神成为人类文明的基本内容与核心动力。文明的命运与人类的超越精神息息相关。

人类超越现实的最高理想是神。有关神的种种思想构成人类智慧的源头——神秘主义。西方神秘主义以宗教的方式成为西方文明发展的重要动力。东方神秘主义尤其是中国神秘主义，以“天人合一”的独特方式，既奠定了东方文明悠久博大的精神基础，更成为东西文明汇流的现代生命主义、人文主义世界观的精神方向。

杜维明(1940—　　)在《浅谈中国哲学中的三个基调》一文中，以“存有的连续”、“有机的整体”、“辩证的发展”、“反对归约主义、重视相互依存、超越线性推理”等题旨，精辟地勾勒出中国“生生和谐”思想对现代人类“可持续发展”战略、生态主义等观念所作出的贡献。而中国思想尤其是儒家思想的精华，更在于其所标举的超越物质关怀的“立人极”、“与天地参”等远大高明的生命境界和人文境界。在物质主义、消费主义、世俗主义意

识形态居文化主流地位的当代社会，赋予人生以超越意义和超越精神的中国神秘主义，无疑具有重要的文化意义和世界意义。

神秘主义既可以成为东西文明对话的重要基础，更能成为重振人类的超越精神以使当代世界获得文化新生的重要力量。问题的关键在于：是将人类超越精神的根本方式——神秘主义引向荒诞不经的巫术领域，还是将其引入促进人类自我提升的生命主义、人文主义渠道？《神秘主义诗学》尝试以诗意的方式理解并创造性地解释东西神秘主义思想，使之成为未来世纪人类精神发展的重要思想资源。

卷末诗　神秘：宇宙终极之美

在乳尖迸发的曙光中，
在编织绝望的雨丝里，
在一千种年龄凋残之处，
在涂饰裂缝的层层沉默中，
在攥紧的指间涌流出的泪水中，
在鸽子受伤的肩头，天空立刻折断
在满捧春光和一片虚无中，生命挺身而出！
在冬青依旧苍绿的叶丛中怒茁出更年轻的叶子，
　顽强的被逐之春一万次返回，宣布驱逐她的世界
　　惨败，一无是处
在纷扬的大雪中，在鸿雁翱翔的国度内，
在一朵蒲公英傲然擎起的、天堂般纯净的花冠穹顶上，
在月亮怒放之时，婚纱飘舞之时，
在碧绿的海水直逼人的心魂之时，
在某个秋日黄昏，婴儿白胖的小手不经意地撕扯一朵野花，
　也撕碎了紧枷我全身的时空锁链，
在重温的床榻之上，在嘴唇的余温处
在坦然摊开的四肢和四肢中央坦然竖起的旗帜上，
在燕子小心翼翼用于筑巢的千万个泥球中，
在爱人环绕我远行的车那娇娆的往复飞舞中，
在早晨、在黑夜，在一寸寸的白发和彩虹中，

在万里之外，在眉睫之前，与永恒相对——

在死亡中，你与生命融为一体

在恐惧中，你与自我融为一体

在亲吻中，你与眼泪融为一体

在爱情中，你与宇宙融为一体

（毛峰：《玫瑰祭坛－庄严弥撒》）

后　　记

吕思勉先生尝言："学术乃一国之灵魂。"对一个年轻学人来说，领悟、寻觅这一灵魂的旅途是漫长而艰难的。《神秘主义诗学》从读硕士起开始酝酿，到读博士时拿出一部分初稿提交答辩，再到现今30余万字的规模，其间历经8年之久、增删10次之多，渐渐地，这本书的思想与我本人的生活经历已经达到血肉难分的境地了。

回顾这8年艰难的问学经历，我愈益感到天命的伟大和成全之功：许多善良而杰出的人士在最困难的时刻帮助了我——首先是我的妻子路萍尽全力支持我的事业；我的老师陈淑珍、李丽中、童庆炳给予我珍贵的教诲；老编辑许医农女士从思想上学术上到具体的资料来源给予本书的写作以极大的关怀；著名学者赵一凡先生给予我珍贵的学术指导；三联书店总编辑董秀玉女士最早对这一学术成果给予关注和支持……这些人的关怀和鼓励使我终生难忘。

感谢三联书店和哈佛燕京学社提供本书以出版机会，愿天下学人予我教诲。

1998，7，20

参考文献

《周易》，朱熹注，上海古籍出版社，1987，上海

《论语》，杨伯峻译注，中华书局，1980，北京

《孟子》（上、下），杨伯峻译注，中华书局，1960，北京

《中庸》，朱熹注，上海古籍出版社，1987，上海

《书经》，蔡沈注，上海古籍出版社，1987，上海

《老子》，冯达甫译注，上海古籍出版社，1991，上海

《庄子通义》，陆钦注解，吉林人民出版社，1994，长春

《诗经》，朱熹注，上海古籍出版社，1987，上海

《屈赋新笺》，杨胤宗笺注，中国友谊出版公司，1985，北京

《陶渊明集全译》，郭维森、包景诚译注，贵州人民出版社，1992，贵阳

《钟嵘〈诗品〉校释》，吕德申著，北京大学出版社，1986，北京

《文心雕龙全译》，龙必锟译注，贵州人民出版社，1992，贵阳

《杜诗详注》，仇兆鳌注，中华书局，1979，北京

《李白全集编年注释》，安旗主编，巴蜀书社，1990，成都

《全唐诗 125－128 卷·王维集》，中华书局，1960，北京

《新唯识论》，熊十力著，中华书局，1985，北京

《体用论》，熊十力著，中华书局，1994，北京

《十力语要》，熊十力著，中华书局，1997，北京

《读经示要》，熊十力著，上海正中书局，1949，上海

《摧惑显宗记》，熊十力著，大众书店印本，1950

《当代新儒学八大家集之二·熊十力集》，群言出版社，1993，北京

《熊十力思想研究》，郭齐勇著，天津人民出版社，1993，天津

《天地间一个读书人——熊十力传》，郭齐勇著，上海文艺出版社，1994，上海
《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，中国广播电视出版社，1995，北京
《吴宓与陈寅恪》，清华大学出版社，1992，北京
《陈寅恪诗集》，清华大学出版社，1992，北京
《国学概论》，钱穆著，商务印书馆，1997，北京
《国史大纲》，钱穆著，商务印书馆，1997，北京
《中国文化史导论》，钱穆著，商务印书馆，1994，北京
《钱穆与中国文化》，余英时著，上海远东出版社，1994，上海
《国学大师丛书·钱穆评传》，郭齐勇、汪学群著，百花洲文艺出版社，1995，南昌
《先秦学术概论》，吕思勉著，东方出版中心，1985，上海
《理学纲要》，吕思勉著，东方出版社，1996，北京
《两宋思想述评》，陈钟凡著，东方出版社，1996，北京
《晚明思想史论》，嵇文甫著，东方出版社，1996，北京
《当代新儒学八大家集之五·方东美集》，群言出版社，1993，北京
《文化意识宇宙的探索——唐君毅新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社，1993，北京
《当代新儒学八大家集之七·牟宗三集》，群言出版社，1993，北京
《儒家思想与现代化——刘述先新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社，1993，北京
《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社，1993，北京
《现代新儒家学案》（上、中、下），方克立、李锦全主编，中国社会科学出版社，1996，北京
《小乘佛学》，舍尔巴茨基著，中国社会科学出版社，1994，北京
《大乘佛学》，舍尔巴茨基著，中国社会科学出版社，1994，北京

《禅学入门》,铃木大拙著,谢思炜译,三联书店,1988,北京
《谈艺录》,钱钟书著,中华书局,1984,北京
《艺境》,宗白华著,北京大学出版社,1987,北京
《中国传统价值观诠释学》,刘翔著,上海三联书店,1996,上海
《神秘诗学》,毛峰著,台湾扬智文化事业股份有限公司,1997,台北
《人类早期文明的"木乃伊"——古埃及文化求实》,汉尼希、朱威烈等著,浙江人民出版社,1988,杭州
《五十奥义书》,徐梵澄译,中国社会科学出版社,1995,北京
《薄伽梵歌》,张保胜译,中国社会科学出版社,1989,北京
《摩奴法典》,迭朗善译,马香雪转译,商务印书馆,1996,北京
《新旧约全书》,中国基督教协会,1994,南京
《西方哲学史》(上、下),罗素著,何兆武、李约瑟译,商务印书馆,1991,北京
《哲学史教程》(上、下),文德尔班著,罗达仁译,商务印书馆,1987,北京
《哲学史讲演录》(1—4卷),黑格尔著,贺麟、王太庆译,商务印书馆,1996,北京
《西方哲学史》,梯利著,葛力译,商务印书馆,1995,北京
《神谱》,赫西俄德著,张竹明、蒋平译,商务印书馆,1996,北京
《悬疑与宁静——皮浪主义文集》,杨适等译,上海三联书店,1989,上海
《古兰经》,马坚译,中国社会科学出版社,1996,北京
《宗教经籍选编》,罗竹风主编,华东师范大学出版社,1992,上海
《神秘神学》,伪狄奥尼修斯著,包利民译,汉语基督教文化研究所,1996,香港
《忏悔录》,奥古斯丁著,周士良译,商务印书馆,1991,北京
《沉思录》,马可·奥勒留著,何怀宏译,中国社会科学出版社,1989,北京
《论隐秘的上帝》,库萨的尼古拉著,李秋零译,三联书店,1996,北京
《论有学识的无知》,库萨的尼古拉著,尹大贻、朱新民译,商务印书馆,1989,北京

《新科学》(上、下),维柯著,朱光潜译,商务印书馆,1989,北京
《世界宗教中的神秘主义》,杰弗里·帕林德尔著,舒晓炜、徐钧尧译,今日中国出版社,1992,北京
《神秘主义、巫术与文化风尚》,米尔希·埃利亚德著,宋立道、鲁奇译,光明日报出版社,1990,北京
《基督教哲学1500年》,赵敦华著,人民出版社,1994,北京
《伊斯兰教思想历程》,筒井俊彦著,秦惠彬译,今日中国出版社,1992,北京
《荣格心理学与西藏佛教——东西方精神的对话》,拉·莫阿卡宁著,江亦丽、罗照辉译,商务印书馆,1994,北京
《自然沉思录》,爱默生著,博凡译,上海社会科学院出版社,1995,上海
《草叶集》(上、下),惠特曼著,楚图南、李野光译,人民文学出版社,1987,北京
《意欲与人生之间的痛苦》,叔本华著,李小兵译,上海三联书店,1988,上海
《悲剧的诞生》,尼采著,周国平译,三联书店,1986,北京
《权力意志》,尼采著,张念东、凌素心译,商务印书馆,1994,北京
《偶像的黄昏》,尼采著,周国平译,湖南人民出版社,1987,长沙
《查拉斯图拉如是说》,尼采著,尹溟译,文化艺术出版社,1987,北京
《人生的亲证》,泰戈尔著,宫静译,商务印书馆,1992,北京
《吉檀迦利·园丁集》,泰戈尔著,冰心译,湖南人民出版社,1982,长沙
《新月集·飞鸟集》,泰戈尔著,郑振铎译,湖南文艺出版社,1991,长沙
《生活的意义与价值》,奥伊肯著,上海译文出版社,1997,上海
《文明及其缺憾》,弗洛伊德著,安徽文艺出版社,1987,合肥
《体验宇宙:爱因斯坦如是说》,上海文艺出版社,1994,上海
《爱因斯坦与相对论》,克威利克著,商务印书馆,1996,北京
《二十世纪法国思潮》,约瑟夫·祁雅理著,吴永泉等译,商务印书馆,1987,北京

《名理论(逻辑哲学论)》,维特根斯坦著,张申府译,北京大学出版社,1988,北京
《存在与时间》,海德格尔著,陈嘉映、王庆节译,三联书店,1987,北京
《诗·语言·思》,海德格尔著,彭富春译,文化艺术出版社,1991,北京
《面向思的事情》,海德格尔著,陈小文、孙周兴译,商务印书馆,1996,北京
《安宁的现实》,劳伦斯著,上海三联书店,1996,上海
《我与你》,马丁·布伯著,上海三联书店,1986,上海
《恐惧与颤栗》,克尔凯郭尔著,刘继译,贵州人民出版社,1994,贵阳
《论"神圣"》,鲁道夫·奥托著,成穷、周邦宪译,四川人民出版社,1995,成都
《20世纪西方宗教哲学文选》(上、中、下),刘小枫主编,上海三联书店,1991,上海
《猫头鹰与上帝的对话》,张志刚著,东方出版社,1990,北京
《启蒙辩证法》,霍克海默、阿多尔诺著,洪佩郁、蔺月峰译,重庆出版社,1990,重庆
《神学与当代文艺思想》,汉斯·昆、伯尔等著,徐菲、刁成俊译,上海三联书店,1995,上海
《莫扎特:音乐的神性与超验的踪迹》,卡尔·巴特、汉斯·昆著,朱雁冰、李承言译,上海三联书店,1996,上海
《给一个青年诗人的十封信》,里尔克著,冯至译,三联书店,1994,北京
《里尔克》,霍尔特胡森著,魏育青译,三联书店,1988,北京
《瓦雷里诗歌全集》,葛雷、梁栋译,中国文学出版社,1996,北京
《画眉鸟》,乔治·塞菲里斯著,李野光等译,漓江出版社,1995,桂林
《英雄挽歌》,奥·埃利蒂斯著,李野光译,漓江出版社,1995,桂林
《情诗·哀诗·赞诗》,巴勃罗·聂鲁达著,赵德明等译,漓江出版社,1992,桂林
《博尔赫斯文集》(1—3卷),陈东飚、陈子弘等译,海南国际新闻出版中心,1996,海口

《人间的食粮》，纪德著，冯寿农、张驰译，中国工人出版社，1989，北京
《垮掉的一代》，李斯编著，海南出版社，1996，海口
《罗兰·巴特》，卡勒著，方谦译，三联书店，1988，北京
《欧美新学赏析》，赵一凡著，中央编译出版社，1997，北京
《现代人的焦虑和希望》，孙志文著，三联书店，1994，北京
《福柯思想肖像》，刘北成编著，北京师范大学出版社，1995，北京
《复活的圣火——俄罗斯文学大师开禁文选》，王守仁编选，广州出版社，1996，广州
《宗教：如果没有上帝……》，柯拉柯夫斯基著，杨德友译，三联书店，1997，北京
《新历史主义和文学批评》，张京媛编译，北京大学出版社，1992，北京
《西方的没落》，斯宾格勒著，商务印书馆，1989，北京
《历史研究》（上、中、下），汤因比著，曹未风等译，上海人民出版社，1986，上海
《儒教与道教》，韦伯著，商务印书馆，1995，北京
《时间简史》，霍金著，许明贤、吴忠超译，湖南科学技术出版社，1996，长沙
《现代物理学与东方神秘主义》，卡普拉著，四川人民出版社，1985，成都
《濒临失衡的地球》，戈尔著，中央编译出版社，1997，北京
《海子、骆一禾作品集》，周俊、张维编，南京出版社，1991，南京
《慧星：戈麦诗集》，西渡编，漓江出版社，1993，桂林

主题索引

(以本书章节为序)

中国人名索引

(以汉语拼音为序)

外国人名索引

（以英文字母为序）

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在21世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印学术委员会推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁

盛的氛围中,在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下,更多地出版学术和文化精品!

生活·读书·新知三联书店

一九九七年五月

[General Information]
书名=神秘主义诗学
作者=
页数=435
SS号=0
出版日期=

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文